

LE PHENOMENE SOCIAL ET LA CONSCIENCE POLITIQUE
CHEZ DIDEROT, JUSQU'EN 1765

CENTRE FOR NEWFOUNDLAND STUDIES

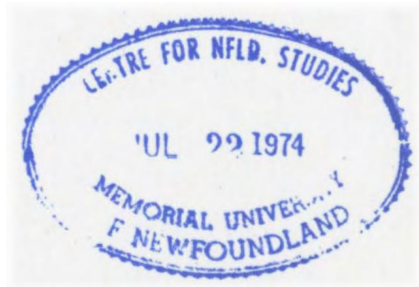
**TOTAL OF 10 PAGES ONLY
MAY BE XEROXED**

(Without Author's Permission)

LIONEL S. DARMENDRAIL

1000000

362259



LE PHENOMENE SOCIAL ET LA CONSCIENCE POLITIQUE
CHEZ DIDEROT, jusqu'en 1765.

Lionel S. DARMENDRAIL

Submitted in partial fulfilment of the requirements for
the degree of
MASTER OF ARTS.

Memorial University of Newfoundland, August 22, 1973

ACKNOWLEDGEMENT.

We would like to thank Roger Clark, Head of the French Department, for his assistance.

ABSTRACT

Diderot is heroic: humanly and artistically.

The thought of the Enlightenment is, as far as we are concerned, not only a norm worthy of adoption, for oneself in relation to human nature, but also the manifestation of a fervent conviction of unique, objective and comprehensive significance.

" Je suis homme, et il me faut des causes propres à l'homme". (A.-T., II, 300)

Diderot's humanistic rationalism, an essentially inquiring approach, grasping oneness in its multiplicity and the multiplicity of its oneness, is still hovering over today's socio-intellectual dilemma. Diderot's materialistic ideology is an exemplary attempt to demonstrate the fundamental harmony and potential existing between what lies outside of man and what is within him: Man's moral needs are man's rights, and man's rights are people's rights. And all monsters, in flesh and fancy, religious or governmental, have to be demystified, dealt with and overcome, as man's acquaintance with the universe grows.

The worst monstrosity, " *lusus naturae* ", is the form of government which does not satisfy, which lends itself to tyranny, when its true role is to preserve harmony among men and to insure

man's happiness within the process of nature. The quest for the secret of monstrosity has not much to do with that of the Holy Grail, but it is nonetheless fascinating and worth undertaking.

Diderot first turns to the "why", and so refers to the pragmatic principles of Natural law:

"Le juste est tel non par l'institution des hommes, mais par sa nature". (Barbeyrac)

From this point the natural rights of man have not the merit of demonstrable proofs, but have at least the virtue of universalism, -an inner conviction religion could not instill-, and the variations of the inevitable: a better world for all to live in, a task and aim which has to be undertaken and achieved on all levels, morally, socially and politically, in the limitless range of natural phenomena and human passions.

The thesis will begin by situating Diderot in the eighteenth century and will then proceed to examine some of the sources of his political and philosophical thought. We will be concerned particularly to show the influence of the English philosophers, notably Hobbes who prepared and developed the doctrine of the secular state. This will be followed by an examination of the thought of John Locke who gave to these ideas the necessary dimensions for them to receive wide acceptance.

After analysing the political and social thought
reflected in the Encyclopédie we will discuss and compare
the positions of Diderot and Rousseau, showing the similarities
and points of divergence between the two intellectual leaders
of the generation of the French Revolution.

NOTA: l'abréviation A.-T., est utilisée pour désigner
les Oeuvres Complètes de Diderot, de l'édition
J. Assézat et M. Tourneux, Paris, Garnier,
1875-1877, 20 vol.

AVANT-PROPOS.

I.

"Il n'y a guère de magistrats, sans vous en excepter, Monsieur, pour qui la matière ne soit toute neuve; mais vous savez, vous, que plus on a d'autorité, plus on a besoin de lumières" I

On a longtemps négligé la pensée politique de Diderot au profit des grandes doctrines, comme l'Esprit des lois et le Contrat social, qui développaient alors les principes et l'art du gouvernement. Contrairement à Montesquieu ou à Rousseau, Diderot ne semble pas avoir eu le temps de composer la pièce magistrale où se serait concentré sa "politique". D'ailleurs, s'en serait-il remis? Homme sans système, pressentant l'idéal, il exprime avec un éclat rare l'esprit des "lumières", et, très souvent fait d'une idée une idée-force. Vivante, sa pensée s'invente sans cesse au contact d'autres pensées avec lesquelles elle communique, s'informe, dispute, puis prenant les devants, s'envole vers d'autres horizons. "Chargée d'avenir", elle s'étend à l'humanité passée et présente; il lui est arrivé de se fondre avec Sénèque, Rousseau ou Raynal, avec les morts comme avec les vivants, et parfois même de disparaître... ce qui permet à J. Fabre de lucidement remarquer:

"Le jeu de cache-cache que Diderot avait engagé avec son siècle, avec ses amis et peut-être avec lui-même, se prolonge..."²

I - Lettre sur le commerce de la librairie, A.-T., XVIII, 28.
2 - Jean Fabre, Actualité de Diderot, Diderot Studies IV, Genève, Droz, 1963, p. 20.

Difficilement réductible, singulièrement transmise, sa pensée exerce l'imagination, cette respectueuse maîtresse dont il ne se lassa jamais, et nous en révèle quelques délices; mieux qu'une autre, elle a su imposer la nécessité du dialogue, et plus encore en inspirer le goût. Diderot rentre en lui et en sort sans cesse. Qui mieux que lui peut nous permettre de nous figurer "l'âme orchestre" du XVIII^e siècle?

Tout au long de notre étude qui s'attache, à proprement parler, aux manifestations les plus politiques de sa conscience durant la période encyclopédique, nous avons tenu à le soustraire le moins possible au contexte dans lequel s'exprime toute sa générosité intellectuelle et sa franchise d'esprit, qui s'accommodent peu, d'ailleurs, d'une quelconque démarcation. L'Encyclopédie, par exemple, a d'abord été pour lui, et de plusieurs façons, un lieu privilégié de rencontres. Hommes d'action et de pensée, les encyclopédistes sont, dans leur ensemble, non seulement des gens "utiles", mais encore ils reflètent bien, l'état de la nation, le conflit de deux sociétés rivales qui n'ont cessé de s'affronter depuis les Carolingiens jusqu'aux temps présents: d'un côté, la France lourde et rurale, vivant en économie fermée et suscitant une administration territoriale et centralisée; c'est la France

des paysans et du roi. Et en face, "l'autre France", Angleterre en puissance, la France légère du négoce, sensible aux marchés internationaux, hostile à l'administration centrale, favorable à l'initiative privée et au contrôle oligarchique de l'Etat. Or ces deux sociétés s'entendent pour vaincre ensemble une troisième société parallèle qui leur disputait le contrôle des campagnes: la société féodale. L'Encyclopédie, magistralement "s'amusera" de ce qui n'est déjà plus qu'une survivance que 1789 achèvera avec l'abolition de la féodalité. Et à ce moment, on sait que ce sera alors la revanche d'un long assujettissement, la France des marchands qui imposera un régime constitutionnel là où les paysans ne demandaient qu'une administration plus efficace^I. Il faut donc comprendre que les encyclopédistes n'ont pas attendu une révolution générale pour concevoir certaines solutions techniques et les mettre quelquefois en oeuvre.

Ce qui nous intéresse plus particulièrement, c'est comment Diderot, qui passa quarante années de sa vie dans ce "monde en fermentation", cette épopée des temps modernes que fut l'Encyclopédie, a pu ensuite se sortir de cette aventure, avec un courage moral étourdissant.

I - Voir: L'autre France, Edward W. Fox, Flammarion, 1973.

"L'Encyclopédie, en effet, loin de représenter une parenthèse, dans l'évolution de la pensée de Diderot, a été le lieu décisif de son enrichissement et de son affermissement. Pour elle, puis par elle, cet esprit d'abord systématique a appris à se plier aux exigences de la pratique, cette pensée passablement abstraite à épouser fidèlement les multiples inflexions du réel."^I Les quelques principes simples qu'il y a retenu, tout en représentant le rayonnement extrême de la pensée encyclopédique, marquent définitivement les exigences de sa pensée politique; pensée politique que d'aucuns trouveront banale, voire réactionnaire, s'ils se bornent à y voir un amalgame de théories anciennes et plus spécifiquement des théories du droit naturel. Là encore, en regard de ce que prétendit opérer la Révolution française, il faudrait ne pas sous-estimer ces théories du droit naturel qui en s'efforçant de donner un fondement juridique aux formes de l'Etat ou aux revendications sociales, soit pour une monarchie absolue, parlementaire, constitutionnelle, ou pour une république, ont fourni, dans leurs développements et leur vulgarisation, un élément tout à fait révolutionnaire: travaillant à déduire les préceptes du droit à partir de

I - J. Proust, Diderot et l'Encyclopédie, A. Colin, 1967, p. 508.

principes juridiques à caractère universel et rationnel, ces théories conduisent tout naturellement à l'idée d'un Etat fondé sur le droit, c'est-à-dire sur la raison.

L'idée de Contrat social, chez Diderot, est importante dans la mesure où elle tient d'abord aux conditions dans lesquelles elle fut formée au cours de la période encyclopédique; face aux tenants de la monarchie de droit divin et de l'arbitraire, et face à Rousseau, le diable dont Diderot n'a jamais pu s'empêcher de s'inspirer alors même qu'il le reniait.

Mais, outre la propagation de ces idées laïques, politiques et sociales, leur contexte vivant et la force de sensibilisation qui leur fut conférée, l'originalité politique de Diderot est d'un autre ordre: Sa philosophie politique est avant tout logique parce qu'elle ne tend qu'à légitimer l'homme, dans sa situation et dans ses aspirations, sans se soucier à priori d'implications purement pratiques; elle n'est que l'application à l'ordre politique d'une conception du monde, matérialiste, sensible et déterministe. La politique n'a d'autres buts que de réconcilier l'homme et l'univers, assurer le "ballet de l'avenir", et garantir la joie de vivre. A ce propos, on a parlé du "Pantagruélisme révolutionnaire" de Diderot:

Il est certain que cet existentialisme est surprenant, car il se veut avant tout gai, et se montre prêt à assumer tous les risques^I. Aussi ne faut-il guère s'étonner si la philosophie politique de Diderot se soit momentanément fort bien accordée avec les intérêts d'une élite bouillante de possédants éclairés, épris d'ordre et d'expansion, pour qui l'Encyclopédie fut un champ de prédilection.

Quoi qu'il en soit, la pensée et l'expérience s'éclairant réciproquement, Diderot, après 1765 et 1770 surtout, date de son voyage à Langres, s'exposera et réagira plus violemment à l'actualité. Sa culture générale, son humanisme et son intelligence universelle ne trouveront plus leur raison d'être que dans la "pratique raisonnée des réalités et des hommes". A partir de là, avec sérénité et jeunesse, après avoir pleinement compris que de la rénovation politique dépend le bonheur des peuples, Diderot ne manquera plus guère d'occasions de manifester ses convictions et d'en appeler directement à la nation,

I. - "Il n'y a point de vent contraire pour celui à qui tout port convient, et qui se trouve aussi bien dans la tempête que dans le calme", Diderot, Essai sur les règnes de Claude et de Néron, et sur les mœurs et les écrits de Sénèque, Livre second, "Des lettres de Sénèque", (Union Générale d'Editions, 10/18, tome II, p. 67.

lui laissant ostensiblement comprendre que lorsqu'un gouvernement, quel qu'il soit, n'est plus en mesure de défendre les droits de la société ou de satisfaire la volonté générale, il s'agit dès lors pour elle, et dans son seul intérêt, de le changer. Et, le moment venu, même sans grande gaité de coeur, Diderot n'hésitera pas pour autant, à évoquer le droit d'insurrection, qui permet en dernier ressort de replacer le gouvernement sous le contrôle de la nation qui assure ainsi la perennité de son bonheur, comme elle l'entend.

"Et comment pourrait-on être de bonne foi, et regarder le philosophe comme un ennemi de l'Etat et des lois, le détracteur des magistrats et de ceux qui président à l'administration publique? Qui est-ce qui leur doit autant que lui? I

I

DIDEROT ET
LE SIECLE DES LUMIERES
Aspects et Controverses.

" Primo: mes grandes angoisses métaphysiques
sont passées à l'état de chagrins domestiques;"
Jules Laforgue.

Les Penseurs du XVIIIème siècle sont des hommes
qui marchent; et qui parlent. Ils ont repoussé les limites
du laboratoire. Sujets pratiques, se nourrissant de réalités
quotidiennes, ils voyagent, explorent, observent,
conversent - et se dressent si l'on tente de les en empêcher.

Ils sont mobilisés par quelques principes essentiels
qu'ils rangent autour de ce qu'ils représentent:
leur rôle. Rôle qu'ils veulent d'utilité publique et qui
les amène à se révéler des êtres sociables et universels,
d'esprit cosmopolite. Militants de "l'Internationale des
Esprits" et citoyens de la "République des Lettres", ce
sont aussi les "croisés" de la Raison critique, faisant
face sur tous les fronts, parfois malgré eux, entraînés
ou soutenus par la logique de leurs fins; responsables.

Au nom de la liberté et de la justice, ils entreprennent la lutte philosophique pour le bonheur de l'humanité. Toujours-sous le soleil de la Raison, alliés des Sciences Expérimentales, ils s'arment contre la tradition et le fanatisme. Avec un altruisme parfois maquillé, ils relèvent les yeux vers ceux et ce qui les entourent. Très peu métaphysique, la philosophie du XVIII^{ème} siècle, de spéculative devient pratique et cherche à résoudre les questions de nature morale et politique. L'idée de Nature, ambiguë, devient elle-même assez souple pour se plier aux exigences les plus extrêmes et pour fournir une réponse facile aux questions posées par la condition humaine.

Les Lumières, pourtant, ne constituent pas une "génération spontanée": Avant de s'éteindre, le "Grand - Siècle" avait projeté les étincelles qui les ont allumées; ces précurseurs étaient, parmi d'autres, Fénelon, Bayle, et Fontenelle. De même, pour répondre à l'esprit du XVIII^{ème}, faut-il reprendre l'idée d'interaction chère à Diderot (sur le plan esthétique du moins). Ainsi, jusqu'à quelles limites les Philosophes sont-ils responsables de leur époque, et s'il y a lieu, en quelle mesure en deviennent-ils le produit? Il est bon par exemple de remarquer comment, par un retournement caractéristique, le succès.

de Newton, vite répandu en France, qui propose une doctrine conciliant la méthode expérimentale avec l'existence de Dieu, va favoriser l'athéisme; "Ce sont des qualités inconnues de la matière, des pouvoirs insoupçonnés de la Nature que découvrent les nouveaux disciples de Newton." I

Ce sont ainsi de telles contradictions dynamiques qui vont porter le siècle en avant. Qu'était ce siècle, et qu'était le champ de manoeuvre de cette Philosophie ? Car s'il y a des possibilités de combat, c'est qu'en face, le pouvoir établi lui-même ne présente plus un front uni, et qu'il a ses propres problèmes internes. Aussi peut-on dire, qu'à l'élévation de cet esprit critique des Philosophes, correspondait un affaissement du pouvoir en place. Puis, les brèches, pratiquées depuis la fin du XVII^e siècle dans le mur de barrage de l'autorité par quelques esprits cartésiens, vont s'accroître, et l'élément s'infiltrer avec de plus en plus de pression et de force, jusqu'à l'effondrement et l'entraînement final d'une masse que rien n'était plus en mesure de retenir.

Cet autoritarisme retenant derrière lui les eaux croupissantes de la tradition était religieux et monarchique de droit divin. Les Libertins s'étaient déjà

II.

insurgés contre cet établissement religieux, qui détenait les leviers sociaux-culturels de ce qui, avec le temps, était devenu une anti-culture (c'est la scolastique qui suscita la révolte de Descartes) : la religion du dogme des arts et des sciences, fondée sur l'intolérance et le fanatisme, s'exprimant trop souvent par la répression > et la persécution. La logique de l'engrenage aidant, les Lumières, qui s'étaient proposé au départ de circonscrire leurs faisceaux à la tradition religieuse et morale, finirent par brûler aussi la tradition monarchique que des causes internes au régime, et un recul de l'autorité royale, précipiteront (accumulation d'erreurs répétées, de désastres militaires, diplomatiques, économiques et coloniaux.). Le Roi s'isole du peuple, et rentre dans l'ombre, entouré par une bande de parvenus sur la déchéance, très peu représentatifs. Versailles n'est plus le nombril de l'Europe, ni encore le miroir de l'orgueil national. La noblesse est aux abois, avachie, vieillie. La nouvelle classe économique et intellectuelle des bourgeois sonne la relève; elle sort du peuple, se propose de le servir, et s'en sert s'il en est besoin. Inexorablement, cette classe jeune et ambitieuse monopolise les esprits comme le commerce. Progressiste, elle va user d'un facteur qualificatif nouveau: l' Opinion

"la nouvelle reine du monde" comme l'appelle Voltaire. Aussi, l'un des buts majeurs des Philosophes, porte-parole des aspirations de la classe montante, sera d'informer et d'instruire cette opinion pour laquelle ils vont s'exprimer.

Le Despotisme disposait bien d'armes capables de dissuader les apôtres du changement et leurs épîtres pour la liberté. Pour publier un livre, fallait-il l'approbation des censeurs de la Sorbonne, du lieutenant de Police et de la Chambre des Libraires; une fois l'ouvrage édité, il fallait encore craindre les arrêts du Conseil d'Etat, l'index de la Sorbonne, les décrets du Parlement, les dénonciations, et les lettres de Cachet. Voltaire et Diderot eurent l'occasion d'en juger, respectivement, à la Bastille et à Vincennes. D'autres, quelques éditeurs en particulier, en méditèrent sur les galères. Pourtant, si l'on peut arrêter un philosophe, on n'arrête pas la Philosophie. Les oeuvres se publieront donc sous le manteau, en provoquant un irrémédiable processus de développement de la presse clandestine; l'engouement du public s'expliquant et se comprenant d'autant mieux, que ces livres interdits présentaient l'attrait du fruit défendu. Il naît cette foi qui, petit à petit, va ébranler la résignation d'un peuple, lui faisant pren-

dre conscience de lui-même. Ce qui est nécessaire, c'est de former et de regrouper les adeptes de la Raison : source de vertu et du bonheur humain. Les Philosophes se livrent donc à une entreprise de vulgarisation et de propagande, ne s'adressant plus, directement, au Roi, à l'Académie ou aux Etats Généraux, sinon à la seule opinion. Il faut la sensibiliser, la gagner, en lui faisant comprendre, parfois avec une certaine ostentation, que les choses peuvent aller mieux, par exemple si les mesures proposées par la vérité de la Raison (ce qui est beau est vrai) sont mises en pratique.

Leur premier principe est un optimisme réfléchi. La terre n'attend plus sa "fin du monde" dans la mortification, l'abandon ou la prière. Elle est capable de se faire meilleure et d'autant plus appréciable. La liberté de pensée est à l'origine de la contestation de l'ordre religieux. Pourtant, comme nous l'avons suggéré, si les Philosophes se sont employés à s'attaquer aux religions positives, ce n'est pas autant pour les détruire que pour les descendre du trône d'imposition qu'elles occupaient contre "l'ordre des choses", et les replacer sur le champ du libre-arbitre, sous le seul contrôle de la raison. On constate que certains d'entre eux en sont même arrivés à défendre un déisme, qui semble couronner

leurs idées morales et politiques, et encore, rehausser la valeur de ces idées. Ainsi, après avoir souligné l'indépendance de la Morale par rapport à la religion, dessinent-ils, bien souvent, une morale qui mène à la Religion. Certes les conceptions diffèrent; une religion manichéenne, abrite un certain bon sens populaire, de l'avis de Voltaire, et Rousseau, dans son Contrat Social, évoque une religion d'Etat, à laquelle chacun doit être plié. Pour les héritiers de Descartes, ceci ne travestit en rien la nouvelle apparence de la Nature en un système de lois mathématiques; il s'agit surtout de défendre l'esprit et la méthode contre les effets de la superstition, et les anachronismes entretenus principalement par une théologie délabrée. Là encore, les déviations sont nombreuses, et vont du matérialisme mécaniste (Meslier, Condillac) au matérialisme athée (D'Holbach), en passant par un matérialisme animiste (Boulainvilliers)^I. Mais l'important, c'est d'avoir conçu la morale et la politique, indépendamment, dans leur seule entité rationnelle. Et cette "désacralisation" est justifiée par les tentatives diverses, quant à l'établissement théorique d'un système social se fondant à priori sur le droit naturel et non sur le dogme.

I - Voir à ce sujet: Jean Ehrard, L'idée de Nature en France à l'aube des lumières, Paris, Flammarion, 1970, ch. I et II, pp. II-73.

S'il est un paradoxe que les Philosophes ont développé, il s'agit bien de leur image de marque qu'ils défendent et combattent simultanément; persuadés d'être les militants de la vérité, ils tenaient avant tout à être reconnus comme tels, et sensibles, dans leur réalité quotidienne, au confort que leur offraient le luxe, les privilèges des Salons et l'honneur des Cours qu'ils fréquentaient, ils ne se sont pas moins préoccupés d'accessibilité. S'ils veulent leur liberté de conscience et d'expression, et l'habeas corpus, ils comprennent vite que leur combat est celui de tout un peuple: égalité devant l'impôt, liberté de culte, de commerce, et une justice pour tous; car "la société en respectant avec justice les grands génies qui l'éclairent, ne doit point avilir les mains qui la servent"^I. Ils ont, en se voulant meneurs autant que porte-parole, repoussé l'abstraction, ainsi qu'une dangereuse modestie capitularde qui n'est bien souvent que l'expression d'un égoïsme rassasié ou impotent. S'ils se confondent ici avec l'aspiration bourgeoise de l'époque, leur humanisme, vivant bien dans leur imagination, leur morale sociale, cette vertu qui consiste à faire du bien à ses voisins, expriment néanmoins tout le lyrisme nécessaire à l'optimisme philosophique et révolutionnaire

I -D'Alembert, Discours préliminaire de l'Encyclopédie, Paris, Biblio. Médiations, Gonthier, 1965, p. 54.

du XVIII^e siècle en particulier, et de l'Histoire en général.

L'attitude des Lumières face au Gouvernement prête à confusion. Pour quelques penseurs, la plupart ignorés par leur siècle, la suppression de la monarchie ne représentait guère plus qu'un exercice intellectuel; les maîtres à penser de l'époque, eux-mêmes, tels que Voltaire et Rousseau, n'ont jamais envisagé sérieusement l'institution d'une république populaire:

"Ajoutons qu'il n'y a pas de Gouvernement si sujet aux guerres civiles et aux agitations intestines que le Démocratique ou populaire, parce qu'il n'y en a aucun qui tende si fortement et si continuellement à changer de forme, ni qui demande plus de vigilance et de courage pour être maintenu dans la sienne."¹

D'accord avec Montesquieu², ils n'entrevoient, à la rigueur, cet aménagement de fait, que dans des Etats "très petits" tels que la Corse ou la Suisse, "où chaque citoyen puisse aisément connaître tous les autres".³ Comme le note Rousseau, il s'agit bien d'un problème de philosophie à la fois morale et politique: "Je cherche le droit et la raison, et ne dispute pas des faits".⁴

1 -Rousseau, Du Contrat Social, Livre III, ch. IV, p. 276 Aubier-Montaigne, Paris, 1943.

2 -"Dans un Etat populaire, il faut un ressort de plus qui est la vertu", Esprit des Lois, liv.III, ch.III, Garnier, Paris 1958, p. 209.

3 -Du Contrat Social, éd. cit., p. 275 (De la Démocratie)

4 -Idem, p. 55 (Manuscrit de Genève, I, V)

Ils tentent donc de poser les principes d'un Etat légitime, où la volonté générale serait la règle fondamentale du gouvernement et concilierait l'ordre public avec la liberté de l'individu. Mieux inspirés par le "modèle anglais", ils inclinent davantage à re-modeler la monarchie selon "l'air du temps", la rendant constitutionnelle et représentative; une monarchie qui substitue le commerce à la guerre, les savants aux jésuites, la tolérance à l'intolérance, le progrès à la tradition. Une monarchie éclairée donc, dirigée par un monarque éclairé, et stimulée par la Participation. Une société où le roi serait philosophe, et, pourquoi pas, le philosophe, roi, idée sur laquelle se sont assoupis Voltaire et Diderot aux côtés de Frédéric II de Prusse et de Catherine de Russie... Les Philosophes n'ont que peu donné dans la "vérité" démocratique ou populaire. Même leurs références à la "volonté générale" sont bien souvent une équivoque sur laquelle Voltaire glissait, que Rousseau sentait sans sembler en comprendre le sens, et que Diderot souffrait, comme il souffrait les exceptions, et la vie elle-même. Ils ont vu la nécessité d'un ordre moral sévère, tout en sachant ce que pareil système comporte d'arbitraire. Sélectifs, ils méprisaient quelquefois la populace pour sa bêtise. Cette "multitude ignare", Voltaire ne la voyait que bonne à être

conduite; Rousseau évoque le peuple "incorrigible" auquel il faut un maître plus qu'un libérateur qui sache défendre le pouvoir sacré des lois. Ils ont distingué la théorie des conséquences pratiques. C'est un peu comme s'ils avaient offert au peuple un plateau de gâteaux en disant: "ceci est à vous, sachez-le; mais ne les goûtez qu'avec les yeux.". Dans un souci d'auto-satisfaction, au milieu d'une certaine concurrence interne à rallier les suffrages ils n'ont pas toujours pu bien envisager les points de chute de leurs paraboles, qu'un opportunisme saoulé de rationalisme et de lyrisme mélangés rendra ultra-révolutionnaires en 1792. Pourtant, dans les manifestations de ce qui n'était pas encore tout à fait une conscience sociale on verra Voltaire se jeter à la barre contre le fanatisme et la justice de classe; Diderot et l'équipe holbachienne s'aventurer dans les entreprises; pénétrer dans "l'usine", descendre dans les campagnes, instituant de nouveaux rapports sociaux-économiques (épaulés par les premiers "technocrates" de l'école physiocrate de Quesnay), réhabilitant la profession manuelle, tout cela dans un souci exemplaire de documentation pour l'Encyclopédie, véritable "manifeste" du parti réformiste des Lumières. Toutefois, sans le recul nécessaire du temps, le siècle manquait encore de cet esprit d'analyse dont il usait. Ceci, surtout dans les domai-

nes économique et social. Les Philosophes voyaient la vertu de partout et en mettaient tendancieusement partout; ce qui, répétons-le, explique les extrêmes manifestations de la Révolution française. Ils croyaient, Rousseau à l'écart, à la "technologie", aux progrès bien fondés des sciences, aux bienfaits du commerce, aux plaisirs confortables du luxe, en deux mots: à la société de consommation et, en même temps rêvaient au bonheur des "bons sauvages" réduit aux conventions les plus simples, et dénonçaient l'impérialisme et l'exploitation. Ils imaginaient le combat du Bien contre le Mal, dans un tournoi où le jugement de la Raison supplanterait le médiéval "Jugement de Dieu". C'est l'Utopie. Le Siècle de la Raison est riche de ces contradictions lyriques; les oeuvres scientifiques font excellent ménage avec les ouvrages utopiques; la balance des genres est en parfaite harmonie; on s'informe dans le Contrat Social avant de s'épancher sur La Nouvelle Héloïse. Les Philosophes trempaient leur humanisme à toutes les sauces. Rousseau a été l'un des seuls, dans sa folie idéaliste qui donnait des "envies de marcher à quatre pattes" à Voltaire; à évoquer le spectre de l'homme gommé par la "bureaucratie", façonné par la technologie au service de la société matérialiste et capitaliste:

"Peuples, sachez donc une fois que la nature a

voulu vous préserver de la Science, comme une mère arrache une arme dangereuse des mains de son enfant."I.

Il reste encore à souligner la convergence de faits, d'idées, et d'aspirations de tous bords, qui s'illustre mieux par l'amalgame que dans l'unité. L'élaboration pratique d'une société nouvelle reste aussi du domaine du dérisoire. Economiquement, l'échéance naquit de la conjonction de la prospérité de l'avant-veille, du marasme de la veille, de la crise du jour, et de la libre imagination de futurs. Politiquement, elle naquit, dans un même temps, de la sclérose du régime, de l'ambition, bourgeoise et de ses capacités, et des réticences de la noblesse à soutenir la monarchie, alors que dans les villes et les campagnes une solidarité aussi nationale que nouvelle, manifestait des initiatives inattendues, brutales et massives. Pour ce qui est du ressort intellectuel on ne saurait déjà mieux préciser la position du régime, qu'en nous référant au chroniqueur de l'époque, Le Marquis d'Argenson qui note dans son Journal le 16 Avril 1753

"J.J. Rousseau, de Genève,...dit que les gens de lettres doivent faire ces trois vœux: pauvreté, liberté et vérité. Cela a indisposé le gouverne-

I - Discours sur les sciences et les arts; première partie. Pléiade, t. III, 1964, p. 19.

ment contre lui;...sur cela, on a parlé de lui dans les cabinets, et le Roi a dit qu'il ferait bien de le faire enfermer à Bicêtre... L'on craint ces sortes de philosophes libres."I

Voltaire, en une phrase qui résume bien le désaccord idéologique (que d'ailleurs le pouvoir surestimait) entre les "frères" philosophes, définit en même temps ce qui est une préoccupation majeure et commune:

"essayons de nous rendre compte de ce peu que nous savons, sans verbiage, sans pédantisme, sans un mol asservissement aux tyrans des esprits et au vulgaire tyrannisé" 2

On en vient donc à aborder les rapports divergents entre les Philosophes et le 'despotisme éclairé', véritable concession de l'âge des lumières et cause principale de leur apparente désunion. Ainsi, malgré une fin de séjour précipitée à la cour de Frédéric II, Voltaire lui-même garda au long de sa vie une certaine sympathie pour ce roi de Prusse qu'il voulait "pour maître avec le peuple anglais pour concitoyen"³; il ira jusqu'à le féliciter d'avoir battu les "Welches" à Rossbach. A plusieurs reprises, il incitera d'Alembert, et suggérera à Diderot d'aller transporter l'Encyclopédie en "pays libre", à savoir: la Prusse. Deux ans plus tard, en sep --

I -D'Argenson, 'Journal et Mémoires' (Rathery ed.) VII, 457 cf. George R.Havens, 'Diderot studies III', p. 227

2 -cité par V.-L.Saulnier, 'La littérature française du siècle philosophique' (P.U.F., 1961), p.77

3 -Idem., p.124.

tembre 1762, il proposera la Russie, se référant à l'offre de Catherine II. Les invitations furent repoussées de part et d'autre. D'Alembert, pourtant en bons termes avec l'honneur des cours européennes, avait déjà, par motivation 'professionnelle', décliné en 1752 la présidence de l'Académie de Berlin¹. Diderot lui, s'il n'allègue pas tout de suite ses conceptions politiques, a cependant autres choses à faire². La personnalité de Frédéric l'a toujours mis mal à l'aise. Ainsi, après avoir rédigé pour l'Encyclopédie l'article 'Prusse', sans grande éloquence pour les oreilles du despote - qui prit la chose "si mal qu'il n'ouvrit plus aucun des volumes suivants de L'Encyclopédie"³, Diderot lance entre les pages de l'Histoire des deux Indes de Raynal la fameuse apostrophe au "boute-feu de l'Europe": "O Frédéric. Frédéric ...sois un roi citoyen."⁴. Le roi réagit martialement. C'est ensuite un ouvrage publié à Londres intitulé Essai sur les préjugés⁵ qui observe que le despotisme quel qu'il soit est "un fléau pour les états", ainsi que "les empoisonneurs publics" qui "par leurs louanges odieuses, encouragent les tyrans aux crimes, leur donnant une faus-

I -D'Alembert, 'Oeuvres philosophiques, hist. et litt.' (J.F.Bastien, Paris, 1805), XIV, pp. 278-280

2 -"Pour moi, je suis fait pour tomber dans tous les trous qui se présentent et pour arriver au dernier la tête couverte de bosses" Correspondance, IX, 89.
Notons aussi que depuis 1751, Diderot était membre de

se idée de gloire"; puis, s'adressant aux 'vrais philosophes': "faites tonner la vérité dans l'oreille des rois secouez aux yeux des peuples son flambeau secourable; inspirez à l'homme du courage, de l'estime pour lui-même, du mépris pour ses tyrans"¹. Frédéric II se sentit doublement concerné par les nombreuses exhortations de l'auteur. Il s'^{en}ouvre sans ambages, à d'Alembert, le 17 mai 1770:

"J'ai éprouvé des mouvements répulsifs aux sentiments de l'auteur, qui prétend que la vérité étant faite pour l'homme il faut en tout temps la lui dire."²

Il prend ensuite la plume pour faire partager son indignation au public dans un 'Examen' publié la même année à Londres sans nom d'auteur. Là, avec une ironie lourde et un épais mépris, il tente de laisser apparaître

1. Académie royale des Sciences et des Belles-Lettres de Prusse.

3 -C. Bartholomèss, 'Histoire philosophique de l'Académie de Prusse (...)', (Librairie de France, Paris, 1851) I, 219

4 -'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes' (Amsterdam, 1772) II, 186 et 187

5 -Certains contestent la paternité de l'oeuvre à d'Holbach

I -'Essai sur les préjugés, ou de l'influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des hommes. Ouvrage contenant l'apologie de la philosophie', par Mr D. M. (Londres, 1770), pp. 277, 222, 217

2 -Cité par A. Hytier, 'Diderot studies VI', pp. 69-70 Frédéric, 'Oeuvres complètes' (sans éd. 1790) XIII, 142

-In 'Oeuvres de Frédéric le Grand' (Berlin, Decker, 1848) IX, 131: "Il affirme magistralement que la vérité est faite pour l'homme, et qu'il la lui faut dire en toute occasion. Ceci mérite d'être examiné"

que "l'homme est fait pour l'erreur" et non pas la vérité pour l'homme^I. Diderot, qui a vite reconnu l'auteur, réplique dans les Pages contre un tyran²:

"l'homme cherche sans cesse la vérité; c'est le but de toutes ses études, de tous ses soins, de tous ses travaux; (...) Les erreurs passent, mais il n'y a que le vrai qui reste. L'homme est donc fait pour la vérité; la vérité est donc faite pour l'homme puisqu'il court sans cesse après elle"³

"Si la vérité n'est pas faite pour l'homme, pourquoi ce critique de 'L'Essai sur les préjugés' a-t-il écrit? (...) Le plus inconséquent des hommes est celui qui dit que la vérité n'est pas faite pour l'homme, et qui prend la plume en faveur de la vérité."⁴

A son retour de Russie, Diderot évitera Berlin, "bien résolu d'arriver par le plus court chemin, de ne pas s'arrêter, et surtout d'éviter le roi de Prusse".⁵ Plus tard, amené à détester le despotisme en soi⁶, le philosophe, condamnant la "race maudite des protégés"⁷, ne ménagera pas les "admirateurs outrés"⁸ du despotisme éclairé, tels Voltaire, d'Alembert, Helvétius, et même son ami Grimm dont "l'âme s'est amenuisée (...) à l'oeil de boeuf et dans les anti-chambres des grands"⁹.

I - Frédéric II: 'Examen de l'Essai sur les préjugés' (Nourse, Londres, 1770), réédité in Oeuvres, IX, 133

2 - 'Pages inédites contre un tyran' (éd. Venturi, Paris, 1937)

3 - Diderot: Oeuvres politiques (éd. Vernière, Garnier, 1963) pp. 135-136

4 - idem. pp. 136-137

5 - Diderot, 'Correspondance inédite', par A. Babelon (Gallimard, Paris, 1931) I, 220

6 - "On a dit quelquefois que le gouvernement le plus heureux

D'un autre côté, l'enthousiasme et les louanges de Diderot pour Catherine II peuvent paraître peu défendables lorsque l'on sait que l'autocrate de toutes les Russies n'avait, sur le plan despotique, pas grand'chose à envier au roi de Prusse. Pourtant, il faut ici souligner que Diderot, qui s'était bien informé sur place de la situation sociale et économique, croyait sincèrement à l'aboutissement de grandes réformes, telle la suppression du servage, promulguées par la fameuse 'Instruction' de Catherine: le Nakaz. De même, la convocation de l'assemblée qui devait la discuter laissait entrevoir une représentation nationale permanente qui comblerait le vide entre la souveraine et le peuple.

Ne s'enlisant ni dans les slogans ni dans les abstractions, même s'ils s'en tiennent parfois à un prosélytisme qui tempère leur opportunisme avec leur idéologie (par exemple Grimm et sa Correspondance littéraire), les Philosophes dans leur ensemble nous semblent très peu dogmatiques. Nous croyons même qu'ils ont été (surtout Diderot) les créateurs et les promoteurs d'un 'langage

"serait celui d'un despote juste et éclairé: c'est une assertion très téméraire." A.-T., VI, 448

"Tout gouvernement arbitraire est mauvais, et je n'en excepte pas le gouvernement arbitraire d'un maître bon, ferme, juste et éclairé" M. Tourneux, Diderot et Catherine II (Calmann-Lévy, Paris, 1899) p. 143

7 -Dieckmann, 'Inventaire du fonds Vandeul' (Droz, Genève 1951) p. 246

8 -idem. p.241 et A.-T., II, 294

9 -idem. p.241 (cf. A. Hytier, 'Diderot studies VI' pp. 83-84)

révolutionnaire' qui faisant la lumière, dissipe pas mal d'illusions et de mensonges¹. Leur morale, critique, a délibérément opté pour la politique en passant sur la métaphysique². C'est ainsi que l'esprit des lumières, dans sa générosité comme dans ses maladresses a pu rejoindre l'état d'âme du peuple et s'y insurger (même si, comme le note adroitement P. Vernière, 'Entre les droits de l'homme -la nature- et entre les droits du citoyen -la culture-, (...) la conciliation n'est pas faite'³). Ce, en présentant à "la partie la plus nécessaire de la nation"⁴ une conscience nationale autre, tenue jusqu'alors au seul respect d'un roi et d'une Eglise inattentifs, et des horizons nouveaux⁵. La convocation tardive des Etats généraux provoqua certes l'émotion du Tiers état; on en était pourtant plus aux 'doléances'. Sur une fin de siècle lamentable⁶, dans une France à scandales (affaire du collier de la reine, démissions de Turgot, de Necker, dépor-

1 -"Nous touchons à une crise qui aboutira à l'esclavage ou à la liberté" Correspondance de Diderot, éd. Roth (éd. de Minuit, 1953-1969) XI, 20

2 -"La pensée morale au XVIII^e siècle" P. Vernière, Diderot studies VI, pp. 353 à 362

3 -Idem. p. 361

4 -Diderot: art. 'Peuple' (Encyclopédie)

5 -"Français! quelle carrière de bonheur s'ouvre devant nous!" "1789 les français ont la parole" (cahiers des Etats généraux présentés par p. Goubert et M. Denis. (Julliard, Archives, 1964) p. 41

6 -"N'oubliez jamais, sire, que c'est la faiblesse qui a mis la tête de Charles I^{er} sur le billot" Lettre de Turgot au roi, (12 Mai 1776), idem. p. 27

tation du Parlement de Paris) où des malaises agricoles et manufacturiers, entraînant disettes et révoltes, marquent un fléchissement général^I, était il encore possible seulement de se taire ? Il n'est qu'à écouter la voix posthume de Diderot qui reprend la parole à propos de la liberté d'expression:

"Ce sujet mériterait bien d'être traité de nos jours, la question se réduirait à savoir s'il est licite ou non de s'expliquer librement sur la religion, le gouvernement et les mœurs.

Il me semble que si, jusqu'à ce jour, l'on eût gardé le silence sur la religion, les peuples seraient encore plongés dans les superstitions les plus grossières et les plus dangereuses...

Il me semble que si, jusqu'à ce jour, l'on eût gardé le silence sur le gouvernement, nous gémirions encore sous les entraves du gouvernement féodal..."²

Voltaire, à droite, arrache d'un sourire aiguisé, une à une et de temps en temps, des améliorations utiles, en menant sa guerre contre "l'infâme" fanatisme réactionnaire. C'est d'abord l'expulsion des Jésuites en

I -Ainsi, le refus des nobles d'accepter des réformes audacieuses et raisonnables. Ce "complot aristocratique" a contraint le monarque abandonné à dévoiler ses incompétences. Les nobles pensaient s'adjuger le pouvoir, réalisant ainsi "le vieux rêve des aristocrates hostiles à l'absolutisme, les Boulainvilliers, les Saint-Simon... par un calcul erroné, ils précipitèrent la royauté et le pays dans la Révolution. Le "complot aristocratique" offre une autre réalité que le soi-disant "complot maçonnique" germé dans l'imagination de quelques illuminés." Cahiers des Etats généraux présentés par P. Goubert et M. Denis, p. 21

2 -A.-T., III, p.249 (l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron)

1762, dont Diderot comparait la puissance politique au "machiavéisme réduit en préceptes", et l'arrêt du Parlement à leur "billet d'enterrement"¹; c'est aussi la révision du code pénal, qui n'empêchera pas encore Diderot, après les affaires Calas (exécuté avant d'être réhabilité), Sirven (condamné), La Barre (brûlé), et Jossierand (torturé), de faire remarquer en 1768:

"tous nos beaux sermons sur la tolérance n'ont pas encore porté de grands fruits"²

Rousseau, à gauche, enfermé dans une solitude insociable, maçonne une philosophie politique entre de grandes exclamations de lyrisme aux parfums impossibles (n'est-ce pas trop tard ?)³

Diderot lui, exprime plus que tout autre l'intelligence de son temps; ce "beau paradoxe" d'un futur à saisir (le génie dans la postérité), mystificateur du règne du Bonheur, ouvert à toutes les aspirations du temps.

"Je suis homme, et il me faut des causes propres à l'homme"⁴

1 - Correspondance, éd. Roth, IV, 98 et 99

2 - Idem., VIII, 186 Notons que c'est en 1763 que 'L'Edit de Tolérance' donne à tous la liberté de conscience, réservant aux catholiques l'accès aux charges royales)

3 - "Les sociétés ont pris leur dernière forme, on n'y change plus rien qu'avec des canons et des écus, et comme on n'a rien à dire au peuple sinon donnez de l'argent, on le dit avec des placards au coin des rues ou des soldats dans les maisons" J.J. Rousseau, Discours sur l'origine des Langues, ch. XX (cité par H. Béhar dans Etudes Françaises, Presses de l'Université de Montréal, Fév. 1972)

4 - A.-T., II, 300

L'originalité politique de Diderot ne se trouve pas, comme l'a bien souligné Yves Benot^I, dans 'les détails d'un programme'; le Langrois définit les exigences minimales de l'accession au bonheur qui dépend de l'activité politique après avoir été reconnue par l'activité intellectuelle:

"Il n'y a qu'une seule vertu, la justice; un seul devoir, de se rendre heureux...

La loi qui prescrit à l'homme une chose contraire à son bonheur est une fausse loi, et il est impossible qu'elle dure."²

Diderot ne sombre pas dans l'analyse des faits sociaux, mais les saisit, se presse d'en exprimer les formes, 'chaque fois s'appropriant des points de vue divergents, une face tournée vers les compromis et le réformisme, une autre vers l'extrémisme et parlant la langue de la Révolution'³. Il est sans nuances, possède des qualités de dédoublement et de remise en cause de sa propre personne, qui en font le contraire d'un dogmatique ou d'un fanatique. Il est le type de l'intellectuel révolutionnaire soucieux de ne pas se laisser figer entre

I - 'Diderot de l'athéisme à l'anticolonialisme' (Maspero 1970)

2 - 'Mémoires pour Catherine II', éd. P. Vernière (Garnier 1966) pp. 231 et 235

3 - Y. Benot, ouvrage cité, p. 63

les lignes d'un passé établi, d'une réputation placardée, rasant face à l'appareil répressif auquel il s'attaque, avec ses idées au bout de ses yeux.^I C'est une référence. C'est là qu'est son militantisme; c'est là la solitude d'où il s'échappe; c'est là son oeuvre la plus anonyme, la plus engagée, et pour nous, sa postérité, c'est là que commencent notre ignorance et nos commentaires.

"Même si l'homme est seul, il sait que le drame est en lui, non ailleurs, et qu'il est le seul acteur de son salut."

Paul Vernière

"Seuls des rêveurs pouvaient faire ce que nous avons fait."

Lénine

I - Nous pensons ici spécialement à Sartre, tel qu'il tente lui-même de se montrer, et tel qu'il est montré à travers les organes culturels du pouvoir

II

DIDEROT ET LES SOURCES D'UN NOUVEAU COURANT
PHILOSOPHIQUE ET POLITIQUE.

Influence du "Philosophisme" anglais
sur les Lumières au XVIIIème siècle.

"Il faut tout attendre et tout craindre
du temps et des hommes."

Vauvenargues.

Préoccupée de rendre l'humanité à l'humanité, la philosophie des Lumières s'est développée en s'informant des tentatives pratiques ou théoriques d'un établissement nouveau. Sans retracer la genèse de cette philosophie expérimentale, nous noterons toutefois que les premières manifestations de la rénovation s'observent dès le XVIème siècle avec Luther, Calvin, Milton, Campanella et Rabelais; les révolutions anglaise et américaine issues du protestantisme furent la double préface de la révolution française, et Descartes lui-même ne représente qu'une option de la projection des idées; le 'Philosophisme' d'Outre-Manche avec Bacon, Newton, Hobbes et bien d'autres, a été le principal fournisseur des Encyclopédistes; Le XVIIème siècle, par l'intermédiaire du réseau Huguenot d'Angleterre et de Hollande, communique avec la nation, traduisant Hobbes et ignorant Shakespeare.

Après la paix d'Utrecht en 1713, les rapports s'amplifient; on traverse la Manche dans les deux sens avec des âmes de "voyageurs".^I Les sociétés savantes font beaucoup pour les contacts entre les deux pays. La Société Royale de Londres, l'Académie des Sciences de Paris, sont d'actifs agents de liaison. Sur le continent, c'est la prolifération des jardins et des clubs 'à l'anglaise'; il en est de même pour les cercles maçonniques, aussi d'origine anglaise. Traductions et reportages se multiplient, et l'intérêt pour la qualité de la vie Outre-Manche se popularise. L'Abbé Prévost, peu avant Voltaire se fait l'apologiste de l'Angleterre dans les Mémoires d'un homme de qualité et adapte Robinson Crusoé au long de son Cleveland. L'information philosophique se propage aisément; les idées des "free-thinkers" (anarchistes de la libre pensée, surréalistes avant la lettre) transitent par la Hollande où elles sont traduites pour la plupart. L'empirisme de Locke, l'idéalisme de Berkeley, la morale optimiste de Shaftesbury, l'utilitarisme de Mandeville sont terres connues.

I - Lire les 'Voyages en France' d'Arthur Young, dont les observations et les analyses constituent un matériel autant intéressant que précieux.
 " Il faut qu'un voyageur traverse bien des fois le détroit qui sépare, si heureusement pour elle, l'Angleterre du reste du monde, pour n'être plus surpris du changement soudain et total qui se produit autour de lui lorsqu'il débarque à Calais." (Premier voyage; p.25 présenté par Ph. Bernard, Union Générale d'Editions, Paris, 1970. cf. l'éd. Henri Sée (A. Colin, Paris, 1931)

Sciences et moeurs, Lettres et philosophie, tel est le tribut que Voltaire révèle de son séjour en Angleterre dans les 'Lettres Philosophiques'.¹ Il ne s'agit pas là d'un ouvrage d'avant-garde, mais d'une oeuvre de vulgarisation à la disposition du simple bon sens. Ainsi s'expliquent les omissions flagrantes: la philosophie par exemple n'est représentée que par Bacon et Locke; les déistes anglais qui devaient inspirer Voltaire par la suite ne sont pas même mentionnés. Gabriel Bonno donne de ces silences une explication plausible en notant que d'une part, 'le scepticisme de Voltaire ne procède encore que de la tradition libertine et de Bayle', et que d'autre part, Voltaire en ne signalant ni l'ampleur ni l'ampleté des dissensions internes, veut 'présenter l'Angleterre à ses compatriotes comme un pays où l'élite intellectuelle et sociale observe en matière religieuse une attitude de détachement sceptique'.² Néanmoins, les Lettres Philosophiques, véritable 'Guide bleu intellectuel pour connaître la Grande Bretagne',³ vont sensibiliser de nombreux lecteurs, en particulier Diderot et J.J. Rousseau.

I - 'Letters Concerning the English Nation' by Mr. de Voltaire, (London, 1733). 'Les Lettres Philosophiques' furent publiées la même année à Rouen, par Jore.

2 - G. Bonno, 'La culture et la civilisation britanniques devant l'opinion française au XVIIIème siècle...', (The American Philosophical Society, Philadelphie, 1948 p. 166

3 - Charles Dédéyan, 'L'Angleterre dans la pensée de Diderot' (C.D.U., Sorbonne, 1959), p. 17

Plus tard, dans son étude sur Sénèque. (De la constance du sage), Diderot en rendra hommage au "Patriarche":

"tu as fait entendre la voix de la philosophie sur la scène, tu l'as rendue populaire. Quel est celui des anciens et des modernes qu'on puisse te comparer dans la poésie légère? Tu nous a fait connaître Locke et Newton, Shakespeare et Congreve;"

Diderot apprend l'anglais en autodidacte, ému par ses lectures de Prévost et incité par celles de Voltaire. A la fin de 1741, il accepte de traduire The Grecian history de Temple Stanyan, auteur et salaire attachants. Ce premier travail lui permet toutefois un contact direct avec la pensée anglaise. Satisfait, l'éditeur lui demande ensuite de traduire The Medicinal Dictionary de R. James. Cet ouvrage indiquera en partie au philosophe la marche à suivre pour l'Encyclopédie (pour ce qui est surtout des planches gravées). Dans un même temps, Diderot publiait à Amsterdam en 1745 l'Essai sur le mérite et la vertu, par Mylord Shaftesbury. Elève de Locke, Shaftesbury est l'auteur des Characteristics of man, manners, opinions, times... où il expose un optimisme

-
- I - Essai sur les règnes de Claude et de Néron, (bibliothèque IO/18, U.G.E, Paris 1972) II, p. 180
 - Notons que la querelle des anciens et des modernes demeure au XVIIIème un événement fameux de l'hist. litt. Lassante, la question n'obtenait guère plus "droit de réponse". Beaucoup prirent le parti d'en rire. Diderot lui-même, dans Les Bijoux indiscrets ramène la querelle à une affaire de gémissement: "quelques uns n'avaient pas, au gré des autres, fléchi le genou assez bas."
 (ch. XI)

certain du monde qui ne laisse au mal, que la possibilité d'être une apparence. Cet optimisme se rapproche de celui de Pope, de Wolf et de Leibnitz. Pour Shaftesbury, le sens moral est désintéressé et altruiste, perceptible immédiatement. Cette morale progressiste rejoint bien la morale du sentiment, si bien illustrée par Marivaux, et pose plus de questions qu'elle n'en résoud. Si la réputation du penseur anglais est établie en France, et défendue par des disciples tels que Bolinbroke et Hume (amis des lumières), son influence se retrouve tout au long des oeuvres de Diderot; avec des réserves. Dans la Lettre sur les Aveugles, nous sentons Diderot, "homme de bien" stimulé par les vues de Shaftesbury, lorsque Saunderson exprime l'idée que l'évolution de la nature tend à la perfection, éliminant les êtres imparfaits. Plus tard, Diderot s'interroge sur cette assertion de Shaftesbury:

"la sagesse éternelle qui gouverne cet univers a lié l'intérêt particulier de la créature au bien général de son système;"¹

puis il prend parti en précisant:

"Le monde a beau vieillir il ne change pas. Il se peut que l'individu se perfectionne, mais la masse de l'espèce ne devient ni meilleure ni pire. La somme des passions malfaisantes reste la même, et les ennemis de toute chose bonne et utile sont sans nombre aujourd'hui comme autrefois."²

1 -Traduit par Diderot, A.-T., I, p. 121

2 -Avertissement, Encyclopédie, VIII.

Plus tard encore, considérant la vertu comme un déterminisme physique et comme un fait social nécessaire, Diderot abandonne et l'optimisme et le théisme de Shaftesbury:

"J'étais bien jeune lorsqu'il me vint en tête que la morale entière consistait à prouver aux hommes qu'après tout, pour être heureux on avait rien de mieux à faire dans ce monde que d'être vertueux; tout de suite je me mis à méditer cette question, et je la médite encore".¹

"Voulez-vous que je vous dise un beau paradoxe? C'est que je suis convaincu qu'il ne peut y avoir de vrai bonheur pour l'espèce humaine que dans un état social où il n'y aurait ni roi, ni magistrat, ni prêtre, ni lois, ni tien, ni mien ni propriété mobilière, ni propriété foncière, ni vices, ni vertus, et cet état social est diablement idéal."²

Et de conclure par un digne hommage à l'article 'Génie' de l'Encyclopédie:

"Shaftesbury a créé, construit, édifié; nous devons à Locke de grandes vérités froidement aperçues, méthodiquement suivies, sèchement annoncées; et à Shaftesbury, des systèmes brillants souvent peu fondés, pleins pourtant de vérités sublimes, et dans ses moments d'erreur, il plaît encore et persuade par les charmes de son éloquence".³

Diderot avait bien vu que la philosophie de Shaftesbury tournait court en morale. Or dans le monde chrétien où l'option la plus traditionnelle était celle de la 'loi naturelle' les événements suscitaient

¹ -A.-T., VI, 445 (extrait du 'Temple du Bonheur')

² -Idem, p. 445

³ -aussi A.-T., XV, 39

des réformes. Ainsi, avec la grande controverse politique (et religieuse) que suscita dans l'Europe entière la double révolution d'Angleterre (surtout celle de 1688), avec Grotius et les juristes libéraux, Puffendorf et Burlamaqui, la notion chrétienne de la loi naturelle est l'objet d'une déviation.¹ On peut parler d'abord d'une politique protestante. L'avènement de Guillaume d'Orange mit aux prises Bossuet et Jurieu; le gouvernement des Stuarts préoccupa Hobbes et Locke. La loi naturelle apparaît comme une justification des droits de l'homme d'où Dieu, sans être absent, est provisoirement à l'écart.² C'est l'idée de contrat dont les principes vont être élaborés et discutés par les plus grands penseurs de 'L'Age des Lumières'.

C'est dans l'idée même du contrat que s'explique d'abord la doctrine de la souveraineté du peuple. Hobbes le premier y découvre une perspective historique perpendiculaire, incompatible avec la vision chrétienne, et dont les bases théoriques solides sont la force et la ruse sur lesquelles doivent reposer la monarchie absolue, voire le despotisme, seul garant de la volonté (choix) générale et de la soumission de l'état naturel à l'état social.

1 - Voir l'article de P. Vernière; Diderot Studies, VI, p. 353 à 362. cf. Lester G. Crocker, Nature and Culture, Ethical Thought in the French Enlightenment, (Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1963)

2 - L.G. Crocker voit là la doctrine moderne de la loi naturelle.

Maurice Halbwachs voit là une tentative paradoxale, témoignant toutefois d'une "pensée profondément créatrice" et d'un sens aigu des réalités psychologiques^I. C'est aussi avec raison qu'Auguste Comte considéra Hobbes comme un grand inventeur, le premier, peut-être, qui aperçut en son relief brutal la réalité politique. Hobbes est avec Machiavel et Malthus un grand réaliste, très obscur sans doute, et qui, avant Sade, découvrit véritablement les aspects confus de la vie sociale. Au même moment en France Descartes et autres rêveurs primitivistes "créent" mais "semblent se désintéresser des théories politiques propres au gouvernement.

Hobbes publie en 1642 Elementa philosophica de cive, puis en 1649 Human nature or the fundamental elements of policy. Mais c'est surtout son Le viathan rédigé aussi en anglais (traduit en latin en 1668) qu'il faut examiner. L'ouvrage est condamné par le Parlement en 1666, considéré comme un livre singulier qui traite de scholastique, de théologie comme de démonologie; en revanche, les deux premières parties 'of man' et 'of common-wealth' (du bien public) s'inspirent exclusivement de l'observation rationnelle. Retenu pour un des premiers manifestes du sensualisme (par les Encyclopédistes notam-

I -Introduction, notes, commentaire, Rousseau: Du Contrat Social, (éd. citées) p. 17

ment) l'ouvrage dans sa première partie 'de l'homme' traite des sens et de l'imagination en tant que sensation affaiblie (decaying); la sensation qui s'affaiblit avec le temps devient mémoire, ralliant ainsi la mémoire à l'imagination. Quant à la raison, c'est avant tout la faculté de spéculer et de calculer (reckoning); aussi la science n'est pas une connaissance des faits, mais des conséquences. Dans ses Objections sur Descartes (1641), Hobbes soutient que l'acte de concevoir ou d'entendre dont parle Descartes (qu'il estimait beaucoup), n'est autre qu'une liaison conventionnelle de mots, une chaîne de conséquences; comme le note Diderot, "il objectait à son adversaire que, quel que fût le sujet de la pensée, il ne se présentait jamais à l'entendement que sous une forme corporelle"^I. Hobbes examine ensuite les passions qu'il appelle mouvements volontaires et qu'il distingue des mouvements vitaux; ce sont les passions qui distinguent l'intelligence (wit) et entraînent un désir de pouvoir auquel sont soumis la connaissance, l'honneur et la richesse, autres formes de pouvoir. L'absence de désir, le mépris, sont synonymes de mort; les passions faibles révèlent la bêtise, la lourdeur d'esprit (dulness); les passions sans distinction tiennent du vertige (giddiness); et les passions véhémentes et extraordi-

I -A.-T., XV, 99. Diderot se réfère à la formule qu'Hobbes opposait au 'cogito, ergo sum' de Descartes: "Je pense, donc la matière peut penser"

naires marquent un commencement de folie (madness).

Léo Strauss dans un livre consacré à la politique de Hobbes^I met en valeur l'antithèse que contient le Leviathan tout entier, entre la vanité comme racine des appétits naturels, et la crainte de la mort comme principe de moralité (self-control). L'homme par nature cherche à surpasser ses semblables dans une course où il lui importe d'être le premier; il recherche la crainte et l'obéissance d'autrui; puis il heurte les limites de sa personnalité avec la résistance du monde réel. La connaissance de soi (insight) résulte d'une perception soudaine de la mort violente; il réalise ensuite le mépris des autres qui devient la pire offense (animi molestia), et sombre dans la haine qui doit se manifester dans la vengeance (récupération du plaisir), au détriment de sa propre vie. L'homme naturel est ainsi mis en danger de mort. Il ne peut se libérer, en tuant son ennemi, que momentanément, car il est ensuite exposé au même danger de la part des autres.--Il lui faut donc des camarades, des alliés.

Il existe selon Hobbés deux sortes de pouvoirs: le pouvoir naturel (force, beauté, art...), et le pouvoir instrumental acquis par ceux-ci ou par fortune (réputation, alliances etc...); toute acquisition du pouvoir est

I - The political philosophy of Hobbes, its basis and its genesis, translated from the German manuscript by Elsa M. Sinclair, Clarendon Press, Oxford, 1936

honorables; il en est pour la victoire et la propriété comme pour les titres, les charges, et les emplois dans les Républiques; sont honorables de même, l'espoir, le courage, la confiance, la résolution... et non pas la servitude qui est une crainte ou un besoin.^I Aussi le bonheur est dans le perpétuel progrès du désir d'un objet à un autre; d'où un perpétuel désir de pouvoir après pouvoir, qui ne cesse qu'avec la mort.

Telle est la condition naturelle de l'espèce humaine.--Les hommes sont égaux par nature, sous diverses formes et conséquences qui impliquent l'échange et le besoin, car, à la force physique, le plus faible peut opposer la ruse, ou bien tuer le plus fort, par alliance avec d'autres qui sont dans le même danger que lui. De cette égalité naît la défiance, et de la défiance la guerre: on envahit pour se mettre à l'abri des invasions. Aussi, les hommes ont-ils peine à vivre en société lorsqu'il n'y a pas de pouvoir capable de les surveiller tous et de les garantir individuellement; c'est là l'honneur premier de tout citoyen. Ceci, car il y a trois causes principales de querelle: la compétition, la défiance, et la gloire; une différence d'opinion,^{La} prétention au même objet, sont

^I -Hobbes se prétend farouchement opposé à toute révolte.

autant de motifs pour lesquels deux hommes deviennent naturellement ennemis. Hobbes se fonde sur un raisonnement tiré de l'expérience:

"Celui qui part en voyage s'arme, et cherche à être bien accompagné. Quand on se couche pour dormir, on ferme ses portes; dans sa maison, on veille à ce que les armoires soient bien fermées aussi. Bien qu'il y ait des lois, des magistrats et des sergents armés. Quelle opinion doit-il avoir de ses concitoyens, celui qui part à cheval tout armé? De ses voisins, celui qui ferme ses portes? De ses enfants, de ses domestiques, celui qui ferme ses armoires? Il n'accuse pas la nature humaine. Car les désirs et autres passions en elles-mêmes, ne sont pas des péchés. Pas plus que les actions qui en procèdent, jusqu'à ce qu'il ait une loi qui les interdise."I

On ne peut violer la loi tant qu'elle n'existe pas. "Il n'y a qu'un moyen de former une puissance commune qui fasse la sécurité; c'est de résigner sa volonté à un seul ou à un certain nombre"². Avant même d'être pliés à un régime (qui se forme par acquisition ou par institution), c'est-à-dire sous l'empire des lois politiques ou civiles, nous sommes soumis à certaines lois naturelles qui dérivent d'une convention pour la conservation de l'espèce; l'état de nature étant un état malheureux, de crainte perpétuelle, il faut donc tenter de s'en dégager et d'établir la paix en fixant des limites au droit de nature. Quelles sont ces lois naturelles?:

— Tout homme doit tendre vers la paix s'il prétend l'ob-

I - cité par M. Halbwachs, op. cit., p. 26.

2 - A.-T., XV, II9

tenir (ce désir justifiant la guerre au besoin)

—Il doit se contenter d'autant de liberté vis-à-vis des autres, qu'il en accorderait aux autres vis-à-vis de lui-même.

—Il doit respecter ses engagements: *pactis standum*. Même les engagements contractés sous la peur sont obligatoires; on est obligé aux pactes faits avec violence, si quelque loi civile ne s'y oppose et ne rend illicite ce qui avait été promis (*De cive*, I, XVI). Cependant, l'état de guerre rompt tout pacte; de même, nous ne sommes pas tenus de choisir de deux maux le pire, la mort plutôt que la lutte.

—La quatrième loi est la loi de gratitude: répondre à la gentillesse par la gentillesse.

—La cinquième loi dite de complaisance: chaque homme doit s'efforcer de s'accommoder aux autres; "un homme d'esprit rude, qui demeure opiniâtre et incorrigible, devient à charge à tout le monde"^I; il faut donc exclure les insociables. Pourtant, la loi suivante souligne qu'il faut pardonner et se montrer clément avec le repentant, en prenant toutefois des assurances pour l'avenir. Puis viennent les autres lois: celle de vengeance (où il est conseillé de penser plutôt au bien à venir qu'au mal passé), celle contre les outrages (censure du langage et de l'expression)

I. — M. Halbwachs, (op. cit., p.28)

contre l'orgueil, pour la modestie (postulant que les hommes doivent se croire égaux), la prudence etc... Ces lois sont éternelles et jalonnent une morale naturelle qui résulte de la raison, et s'oppose au droit naturel: Nous avons tous une fausse opinion de nos connaissances, mais nous nous savons aussi menacés par l'imprévu; la crainte de la mort est donc rationnelle et autorise la concorde et la vie en commun (la mort fût-elle imposée sur un sujet, -ce qui valide la menace et justifie la sanction).

Telle est la base du système politique de Hobbes. La loi naturelle qui circonscrit le droit naturel, procède de la raison, elle-même soumise à la crainte de la mort; mais elle ne nous extrait pas pour autant de l'état de nature. Pour qu'elle s'impose à tous, il faut encore une puissance irrésistible qui en assure l'exécution: c'est le pouvoir civil (ou politique). Il est nécessaire pour cela que chacun transfère sa puissance à un homme ou à une assemblée, et que les volontés de tous se ramènent à cette volonté une. C'est le sens de la distinction entre souverain et sujets. Il y a deux sortes d'Etats, l'un naturel (ou acquis), l'autre, plus parfait, artificiel (ou institué). Mais transmettre son droit à une personne, c'est avant tout ne pas lui résister; ainsi le pouvoir civil est pratiquement absolu. Car il ne s'agit dès lors plus

d'un contrat réciproque de non résistance (qui n'a lieu qu'entre les membres de la multitude), mais d'une aliénation. Avant l'institution de l'Etat, la multitude seule existe; puis, elle est aussitôt dissoute au moment de la résignation: il n'y a alors plus qu'une entité appelée ville, société, république, pour servir l'intérêt général. Le souverain possède tous les pouvoirs, l'exécutif, le législatif, et le juridique, et dispose du droit de vie et de mort. S'il l'exerce sur un innocent, il commet une iniquité, mais non une injustice (Partie II du Léviathan: of Common-Wealth). Si le souverain a tous les droits, le sujet n'en possède aucun sinon celui de mourir plutôt que d'obéir, ce qui marque la limite du pouvoir. De même, le silence des lois doit agir en faveur des sujets. Ils ne sont obligés envers le souverain que tant qu'il a le pouvoir de les protéger.

Il ne peut exister que trois formes de gouvernement: le monarchique, l'aristocratique, et le démocratique, selon que le pouvoir appartient à un seul, à une partie, ou au tout. Le meilleur cependant, à son avis, reste le monarchique car, "un roi ne peut être riche si ses sujets sont pauvres, ni en sécurité s'ils sont faibles et lâches. Mais dans une démocratie, chaque citoyen en particulier peut trouver son propre intérêt dans une action contraire

au bien public" (Leviathan, partie II, XIX)¹. Enfin, il n'y a pas de mauvais gouvernement par essence, il n'y en a que par accident: ou le peuple tout entier est convenu de se soumettre à la majorité, ou il n'en est pas convenu, et on rentre alors dans l'état de guerre.

"Tel est, conclut Diderot, le système politique de Hobbes. Il a divisé son ouvrage en deux parties. Dans l'une, il traite de la société civile, et il y établit les principes que nous venons d'exposer. Dans l'autre, il examine la société chrétienne, et il applique à la puissance éternelle les mêmes idées qu'il s'était formées de la puissance temporelle"². Diderot qui a rédigé le long article 'Hobbisme'³ pour l'Encyclopédie préfère ne pas aborder cette seconde partie de peur de cautionner ce qui est une dangereuse diatribe contre l'Eglise, ce "royaume des ténèbres"; (le privilège de l'Encyclopédie avait déjà été révoqué le 8 mars 1759).

Quelle est l'opinion de Diderot vis-à-vis de Hobbes ? Le Langrois est tout d'abord attiré par le maté-

1 -Idem, p. 33

2 -art. 'Hobbisme', Encyclopédie; A.-T. XV, 121

3 -Il est à noter que Diderot s'est, pour cela, longuement inspiré de l'Histoire critique de la Philosophie de Jacob Brucker (dans la version latine de cet ouvrage). Il reconnaît sa dette dans l'art. 'Philosophie' de l'Encyclopédie: "Ceux qui veulent étudier la matière à fond, trouveront abondamment de quoi se satisfaire dans l'excellent ouvrage que M. Brucker a publié d'abord en allemand et ensuite en latin sous ce titre: Jacobi Bruckeri historia critica philosophiae, a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta."

rialisme de l'Anglais (Diderot avait déjà manifesté son estime pour cet "athée" dans une note de quelques lignes de sa traduction de Shaftesbury en 1745)¹. Il est gagné au sensualisme de Hobbes résumé dans la célèbre formule:

"Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu" (Point de notions dans l'âme qui n'aient préexisté dans la sensation)²

"Imagination, mémoire reprend Diderot, même qualité sous deux noms différents...-L'expérience est la mémoire de beaucoup de choses"³. "Otez la crainte des spectres et vous bannirez de la société la superstition, la fraude, la plupart de ces fourberies dont on se sert pour leurrer les esprits des hommes dans les Etats mal gouvernés"⁴. Ce sensualisme s'attaque à l'idée de Dieu:

"Tout ce que nous concevons est fini. Le mot infini est donc vide d'idée. Si nous prononçons le nom de Dieu, nous ne le comprenons pas d'avantage", et Diderot d'ajouter avec Hobbes: "Aussi cela n'est il pas nécessaire; il suffit de le reconnaître et de l'adorer"⁵.

Il s'agit d'ailleurs plus de s'attaquer à ceux qui en ce domaine imposent leurs idées sur les autres. Dès lors,

"au défaut de miracles, il faut que la religion soit abandonnée aux jugements des particuliers ou qu'elle se soutienne par des lois civiles.

I -cité par Ch. Dédéyan, (op. cit., p. 184)

2 -A.-T., XV, 110

3 -Idem, p. 110

4 -Idem, p. 110

5 -Idem, p. 111

Ainsi la religion est une affaire de législation et non de philosophie. C'est une convention publique qu'il faut remplir et non disputer"¹

On reconnaît là une des théories qui sera reprise par Rousseau dans son Contrat Social. En ce qui concerne la morale élaborée par Hobbes, Diderot va s'attacher à deux définitions:

"La morale est la science des lois naturelles, ou des choses qui sont bonnes ou mauvaises dans la société des hommes"²;

et la définition du méchant telle qu'elle est formulée dans la préface du De cive³. Diderot déclare en effet dans l'article 'Robuste' de l'Encyclopédie:

"Hobbes ayant remarqué que l'homme était d'autant plus méchant qu'il avait plus de force et de passion, et qu'il avait moins de raison, a défini le méchant, 'puer robustus', un enfant robuste; définition courte, laconique et sublime"⁴

On peut retrouver aisément l'influence du matérialisme sensualiste de Hobbes à travers l'œuvre philosophique de Diderot. Celle-ci est du moins visible dans l'Entretien entre d'Alembert et Diderot, le Rêve de d'Alembert et la Suite de l'entretien⁵.

1 -Idem, p. 109

2 -Idem, p. 118

3 -L.J. Thielemann, 'Thomas Hobbes dans l'Encyclopédie', Revue d'Histoire Littéraire de la France, Juil/Sept. 1951, p. 340

4 -cité par Ch. Dédéyan, (op. cit., p. 204)

5 -cf. Paul Vernière, 'Oeuvres philosophiques de Diderot', (Garnier, 1956, p. 259)

Notons encore que ce n'est que tardivement que Diderot se prête à la lecture du Traité de la Nature humaine qui provoque son estime profonde pour l'auteur¹.

Il recommande le Traité à Catherine II à propos de la morale universelle: "Je ne connais guère sur la connaissance de l'homme qu'elle suppose que le petit traité de Hobbes intitulé: De la Nature humaine que j'ai déjà recommandé"². Et dans une lettre non datée à Sophie Volland il s'exprime en ces termes:

"Le célèbre Hobbes a fait un traité sublime de la nature humaine, un traité dont je recommanderai à mon enfant, à mon amie, la lecture une fois tous les ans; qui ne laisse à mes yeux aucun mérite ni à Locke, ni à Helvétius; qui montre bien une autre logique, une autre profondeur, une autre étendue de tête; (...) qui a plus de véritable sève en une ligne que tous ces auteurs là en cent pages; qui entasse vérités sur vérités (...) qui est un catéchisme où il n'y a pas un mot à perdre; qui aurait certainement étonné tous les bons esprits de cette nation"³

En ce qui concerne la pensée politique de Hobbes, Diderot, s'il semble ne pas trop s'y référer, trouva la matière à sa formation politique. Comme le remarque Jacques Proust: "Seul, de tous ceux qui se proposaient à Diderot, le système de Hobbes avait à la fois cette grandeur et cette simplicité qui caractérisent les intuitions géniales.

I -Ce n'est qu'en 1772 que Diderot lit le Traité, juge la traduction "lourde" et "diffuse", et ne peut se consoler de "n'avoir pas connu plus tôt ce traité sublime"(Naigeon) A.-T., XV, 124, note 1 (le traité fut trad. par d'Holbach)

2 -A.-T., III, 491

3 - Lettres à Sophie Volland, (ed. A. Babelon, Gallimard, 1930), t. III, p. 286

Aussi n'est ce pas un hasard, sans doute, si le système de Hobbes est le seul dont on puisse dire qu'il l'a pleinement compris et assimilé"^I. Ceci n'implique cependant pas (nous le verrons plus loin) une adhésion profonde de Diderot aux principes politiques de Hobbes. Au pessimisme obscur du philosophe de Malmesbury qu'il rejette, Diderot substitue sa foi en la 'sociabilité-naturelle' (principe bourgeois, dans la juste acceptation du terme et de l'époque). Lorsqu'il rédige l'article 'Hobbisme' pour l'Encyclopédie, le Langrois, après avoir relevé les erreurs de l'anglais (en particulier ses "systématiques"), trace une comparaison entre celui-ci et J.J. Rousseau avec lequel il est déjà brouillé; dans cette comparaison où il oppose l'un à l'autre, Diderot discrètement, sans prendre parti, se tient dans une plus juste mesure :

"La philosophie de M. Rousseau, de Genève, est presque l'inverse de celle de Hobbes. L'un croit l'homme de nature bon, et l'autre le croit méchant. Selon le philosophe de Genève, l'état de nature est un état de paix; selon le philosophe de Malmesbury, c'est un état de guerre. Ce sont les lois et la formation de la société qui ont rendu l'homme meilleur si l'on en croit Hobbes; et qui l'ont dépravé, si l'on en croit M. Rousseau. L'un était né au milieu des tumultes et des factions; l'autre vivait dans le monde et parmi les savants. Autre temps, autres circonstances, autre philosophe. M. Rousseau est éloquent et pathétique. Hobbes sec, austère et vigoureux. Celui-

I - Diderot et L'Encyclopédie, (A. Colin, 1967), p. 342

ci voyait le trône ébranlé, les citoyens armés les uns contre les autres, et sa patrie inondée de sang par les fureurs du fanatisme presbytérien et il avait pris en aversion le dieu, le ministre et les autels. Celui-là voyait les hommes versés dans toutes les connaissances se déchirer, se hair, se livrer à leurs passions, ambitionner la considération, la richesse, les dignités, et se conduire d'une manière peu conforme aux lumières qu'ils avaient acquises, et il méprisa la science et les savants" et Diderot d'ajouter: "Ils furent outrés tous les deux. Entre le système de l'un et de l'autre, il y en a un autre qui peut être le vrai; c'est que, quoique l'état de l'espèce humaine soit dans une vicissitude perpétuelle, sa bonté et sa méchanceté sont les mêmes, son bonheur et son malheur circonscrits par les limites qu'elle ne peut franchir. Tous les avantages artificiels se compensent par des maux; tous les maux naturels par les biens".

Par réaction, Diderot opte donc pour un sentiment de confiance heureuse dans la réalité où "l'homme devient bon à mesure qu'il s'instruit"².

Hobbes était la bête noire de la philosophie et des antiphilosophes; Bayle ne lui pardonnait pas ses "fantômes", et devant la critique de l'évêque d'Auxerre, l'abbé de Prades eut à se défendre de l'influence de sa thèse (ce qui d'ailleurs amènera Diderot à préciser sa pensée politique, à s'interroger sur l'état de nature et l'origine de la société civile, et à engager une polémique en particulier avec Rousseau); de même Montesquieu fut accusé par les Nouvelles Ecclésiastiques (l'organe Janséniste) pour le 'Hobbisme' de L'Esprit des lois; la fable des Troglo-

1 -A.-T., XV, 123 ✓

2 -Idem, p. 123

dytes montre bien pourtant que si l'homme est méchant par nature, il ne survit pas. Montesquieu pas plus ne partage la théorie de Hobbes quant à la guerre de tous contre tous, du moins à l'état de nature :

"J'ai dit que la crainte porterait les hommes à se fuir; mais les marques d'une crainte réciproque les engagerait bientôt à s'approcher (...). Sitôt que les hommes sont en société, ils perdent le sentiment de leur faiblesse; l'égalité, qui était entre eux, cesse, et l'état de guerre commence"¹

Par ailleurs, Montesquieu n'est-il pas le partisan de la séparation des pouvoirs, et des corps intermédiaires ?

Voltaire, quant à lui, préfère passer Hobbes sous silence.

Rousseau, s'il est fondamentalement en désaccord avec Hobbes, concède toutefois un certain mérite au philosophe de Malmesbury, à propos de ses vues sur la coexistence dans l'Etat, du spirituel et du temporel:

"de tous les auteurs chrétiens, le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède - pour le spirituel et le temporel-, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, et de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais Etat ni gouvernement ne sera bien constitué. Mais il a dû voir que l'esprit dominateur du christianisme était incompatible avec son système et que l'intérêt du prêtre serait toujours plus fort que celui de l'Etat. Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible et de faux dans sa politique que ce qu'il y a de juste et de vrai qui l'a rendue odieuse"²

¹ - Esprit des lois, liv. I, ch. II (éd. G. Truc, t. I, p.8) cité par J. Proust (op. cit., p. 348). Voir aussi l'Encyclopédie, art. 'Besoin'

² * Du Contrat Social (éd. cit., liv. IV, ch. VIII) p. 419.

Il est difficile d'adhérer à l'absolutisme de Hobbes¹. C'est pourtant lui qui a laïcisé la politique en faisant reposer le pouvoir souverain sur un pacte, une volonté commune, et non pas sur le droit divin ou la Providence dont Bossuet s'était fait l'apologiste politique ; là encore Diderot lui est redevable. De plus, l'empirisme de Hobbes qui ne conçoit le pouvoir civil que sous une forme individuelle va se heurter aux objections des Lumières : Spinoza invoque une volonté collective ; Diderot ajoute de la morale et une sociabilité naturelle — qui exprime une conception organiciste de la société², et Rousseau atteint lui le principe d'une volonté générale véritable.

Après Hobbes, Locke est le grand promoteur de la philosophie sensationnaliste (primauté des sens et de l'expérience)³. Se réclamant lui-même plus de Descartes que de Bacon, Locke préfère "l'aimable allure d'une conversation substantielle" aux procédés sévères d'une conversation savante. Les penseurs français du XVIII^e siècle l'imiteront. Locke est encore le grand inspirateur de la Philosophie française dans son oeuvre doctrinale. L'Essay concerning

1 - Les Encyclopédistes dans leur ensemble ne le ménagent pas ; à l'article 'Ame', l'abbé Yvon choisit de ne pas s'attarder sur "l'absurde système" et le "misérable subterfuge" de Hobbes.

2 - cf. A.-T., I, 445 (Apologie de l'abbé de Prades) ; Diderot mentionne "l'état de troupeau" qu'il situe entre l'état de nature et l'état policé, avant les premières sociétés.

3 - "Tout se réduit à revenir des sens à la réflexion, et de la réflexion aux sens : rentrer en soi et en sortir sans cesse, c'est le travail de l'abeille" Diderot, A.T., II, I4

human understanding fut traduit dès 1700; et le 'Gouvernement civil' est traduit en 1724.¹ Locke, réfugié en Hollande sous les Stuarts, rentre en Angleterre avec le prince d'Orange, après la révolution de 1688; son livre est un plaidoyer en faveur de cette révolution.

Locke croit à l'état de nature où existe une loi naturelle, commandant aux passions individuelles, obligatoire pour tous, défendant de s'asservir ou de se détruire les uns les autres. L'état de nature pour Locke n'est donc pas l'état de guerre de Hobbes: l'un existe sans l'autre. Locke pense aussi que le droit de propriété est un droit naturel, antérieur à tout établissement politique: notons que la révolution anglaise s'est faite au nom du droit à la liberté et du droit de propriété -Charles Ier voulait imposer des taxes contre l'autorité du Parlement-; c'est aussi un droit fondamental selon Diderot, les encyclopédistes, les physiocrates et la bourgeoisie en général. Le principe de ce droit de propriété est le travail:

"La mesure de la propriété a été très bien réglée par la nature, selon l'étendue du travail des hommes et selon la commodité de la vie... Si l'on passe les bornes de la modération, et que l'on prenne plus de choses que l'on en a besoin, on prend sans doute ce qui appartient aux autres."²

1 Du gouvernement civil, où l'on traite de l'origine, des fondements, de la nature, du pouvoir et des fins des sociétés publiques, (nouvelle éd. revue et corrigée, à Bruxelles, 1754, sans nom d'éditeur)

2 -cité par Maurice Halbwachs (op. cit.) p.37

Ceci dit, tous les hommes sont libres et égaux par nature, excepté dans les cas de guerre (prisonniers de guerre) et les cas criminels.

Abordant le pouvoir politique, Locke remarque qu'il est un pouvoir fondé par nature qui paraît être le principe de tous les autres: c'est le pouvoir paternel. Pourtant l'autorité n'est pas sans limites; il s'agit en fait autant d'un devoir que d'un pouvoir (reconnaissance et protection), soumis à la raison.¹ La société civile ou politique existe, une fois que les individus se sont départis du droit de punir (faire justice soi-même), et qu'ils ont remis ce pouvoir à la société toute entière. Contre Hobbes, Locke pense que la société n'hérite pas de tous les droits des citoyens:

"Car, enfin, personne ne peut conférer à un autre plus de pouvoir qu'il n'en a lui-même; or, personne n'a un pouvoir absolu et arbitraire sur soi-même ou sur un autre, pour s'ôter la vie ou pour la ravir à qui que ce soit, ou lui ravir aucun bien qui lui appartienne en propre, son pouvoir s'étendant seulement jusqu'où les lois de la nature lui permettent pour la conservation de sa personne ou pour celle du genre humain"²

Le principe de la société civile ne peut reposer que sur le consentement commun. Il en résulte ainsi que la monarchie n'est pas le seul gouvernement légitime; loin de là, car

I - L'état de nature pour Locke est un état de liberté, mais non de licence, soumis à une loi naturelle: la raison; Contrairement à Hobbes, Locke pense qu'il peut y avoir crimes et injustices dans l'état de nature; toute société est donc avant tout rationnelle.

2 - "Gouvernement civil", ch.IX; cité par M.Halbwachs (op. cit. p. 38)

L'état de nature subsiste tant qu'il n'y a pas une autorité civile désignée à laquelle on puisse en appeler des offenses reçues. Or, dans une monarchie absolue, tel est l'état des sujets par rapport au souverain; Locke s'adresse ici à Hobbes:

"n'est-il pas absurde d'admettre que les hommes en sortant de l'état de nature, seraient convenus de se soumettre aux lois, un seul excepté, qui conserverait toute la liberté primitive?"¹

Locke en conclut que la monarchie absolue est incompatible avec la société civile et ne peut être une forme valable de gouvernement. Alors qu'Hobbes soutenait que les sujets n'ont aucun recours contre le souverain, Locke affirme que le peuple, en instituant le souverain n'abdique pas. Il conserve le droit de se prémunir contre toutes les entreprises, d'où qu'elles proviennent, si ses législateurs ou l'exécutif, se servent du pouvoir qui leur est confié contre lui:

"Le pouvoir législatif ayant été confié, afin que ceux qui l'administrent agissent en vue de certaines fins, le peuple se réserve toujours le pouvoir souverain d'établir le gouvernement et de le changer lorsqu'il voit que ses conducteurs, en qui il avait mis tant de confiance, agissent d'une manière contraire à la fin pour laquelle ils avaient été revêtus d'autorité..."²

1 - Idem, p. 39; "Que si quelqu'un s'avise de demander quelles seront les garanties des sujets contre ce roi absolu, il recevra cette réponse: Qu'une telle demande mérite la mort..." "Son but est d'empêcher que ces animaux, dont le travail et le service sont destinés aux plaisirs de leurs maîtres, ne se fassent du mal les uns aux autres et ne s'entredétruisent" (Gouv. civil, ch. XIV-XVII); idem, p. 39.

2 - Idem, (M. Halbwachs, op. cit., p. 39).

Ce pouvoir, ce droit du peuple peut devenir un devoir:

"Si l'on oppose la paix dont on jouit dans un gouvernement arbitraire aux désordres des rébellions, il faudra donc considérer la caverne de Polyphème comme un modèle parfait d'une paix semblable, et Ulysse prêchera l'obéissance passive"¹

Encore en contradiction avec Hobbes, Locke estime donc que l'état de nature ne disparaît pas avec la société politique, mais subsiste, et qu'on peut en user, ce qui légitime le recours à la force pour renverser un tyran quand les libertés sont menacées.

Le contrat social se réduit donc pour Locke en une passation consentie du droit de punir de chacun à un pouvoir qui les domine et les représente; s'ils sont insatisfaits, ils usent du droit de nature et rompent le contrat pour se retrouver dans l'état de nature. (Pour Rousseau comme pour Hobbes, le contrat social supprime l'état de nature. Mais les hommes ne perdent pas pour autant leur liberté; c'est toutefois une liberté différente de la liberté naturelle "qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui, probablement, n'existera jamais"²; ce passage de la liberté naturelle à la liberté civile est la conséquence du contrat social: Selon Rousseau, l'homme a été

1 - Idem, pp. 40-41. (Gouv. civil, ch. XVIII). Rousseau reprend ce thème: "On vit tranquille aussi dans les cachots; en est-ce assez pour s'y trouver bien? Les Grecs enfermés dans l'ancre du Cyclope y vivaient tranquilles en attendant que leur tour vînt d'être dévorés"; Du contrat social (éd. cit., ch. IV, p. 71)

2 - Discours sur l'origine de l'inégalité, éd. Garnier, préf. p. 35

"dénaturé"; il est irrémédiablement devenu un citoyen: C'est là la grande originalité de Rousseau qui remarque que les hommes en société sont tributaires les uns des autres, commercent dans une concurrence qui entraîne l'inégalité et l'artifice, éloignant ainsi la société de la nature sans qu'il soit possible de faire marche arrière).

Locke, avant Montesquieu et Voltaire, est partisan de la distinction et de la séparation des pouvoirs; (Locke estime même que le droit d'insurrection préexiste à toute constitution, et doit donc se conserver hors de toute formulation constitutionnelle). Ceci explique en grande partie que nombre de commentateurs, avant les révolutions américaine et française verront dans la constitution anglaise un modèle de sagesse politique.

Il est certain que Diderot, s'il ne trouve en fin de compte ni assez de minutie, ni assez d'audace, ni assez de génie, trouvera néanmoins matière à réflexion dans l'oeuvre riche de Locke qui d'ailleurs corrobore, outre le matérialisme et le sensualisme, certaines visions politiques du Langrois qui se manifesteront plus tardivement. Dans l'article 'Logique' qui fait suite à l'article

I -Notamment dans l'éd. de 1781 de l'"Histoire de Raynal": "Les nations font quelquefois des tentatives pour se délivrer de l'oppression de la force, mais jamais pour sortir d'un esclavage auquel elles ont été conduites par la douceur"... "Non, non, il faut que tôt ou tard la justice soit faite. S'il en arrivait autrement, je m'adresserais à la populace. Je lui dirais: Peuples dont les rugissements ont fait trembler tant de fois vos maîtres, qu'attendez-vous? Pour quel moment réservez vous vos flambeaux et les pierres qui pavent vos rues? Arrachez-les..." I, p. 398

sur Locke, Diderot revient à Locke qu'il considère comme "le premier qui ait entrepris de démêler les opérations de l'esprit humain, immédiatement d'après la nature, sans se laisser conduire à des opinions appuyées plutôt sur des systèmes que sur des réalités; en quoi sa philosophie semble être, par rapport à celles de Descartes et de Malebranche, ce qu'est l'histoire par rapport aux romans".¹

Plus que Diderot, Rousseau a été largement inspiré par l'oeuvre du philosophe anglais². On sait l'importance de Locke comme théoricien de l'éducation, et l'influence de son oeuvre pédagogique (Traité de l'éducation) reflétée dans l'Emile de Rousseau³.

A côté des grands maîtres à penser d'Outre-Manche vénéralisés par les Encyclopédistes comme les inspirateurs de l'originalité même de nos Lumières, il faut aussi souligner quelques écrits ardents de contrebande, de ces "téméraires artilleurs" qui faisaient sourire Diderot par leur audace, et dont Voltaire s'inspirera dans ses charges anti-religieuses: Il s'agit des Lettres philosophiques de Toland tradui-

1 -A.-T., XV, pp. 528-529. (Voltaire parlait déjà dans ses Lettres Anglaises, de Locke pour l'histoire de l'âme, et de Descartes pour le roman de l'âme.)

2 -"Locke, en particulier, a traité les mêmes matières que moi exactement dans les mêmes principes" (6ème Lettre de la Montagne) cit. par M. Holbwachs, op. cit., p. 17

3 -Voir les propres vues pédagogiques de Diderot dans la dernière partie de l'art. 'Locke' de l'Encyclopédie, qui préfigurent quelques points repris plus tard par Rousseau dans l'Emile ou de l'éducation.

tes par d'Holbach en 1768, de la Contagion sacrée ou Histoire naturelle de la superstition de J. Frenchard, ou encore de l'Examen des prophéties qui servent de fondement à la religion chrétienne d'Anthony Collins^I. Il faut aussi citer Bernard de Mandeville, le fameux auteur de The Fable of the Bees², oeuvre polémique, traduite en français dès 1740, qui tend à prouver que la société repose non pas sur les vertus des hommes mais sur leurs seuls vices. Le rationalisme rigoureux et lucide de Mandeville devance singulièrement le mouvement de la pensée moderne et préfigure la psychanalyse contemporaine. "Sa thèse est que les dépendances profondes et les relations secrètes des choses politiques enchaînent les manières d'être morales au succès des états selon des formules toutes différentes de celles qu'établit ou impose la théorie officielle de la conduite"³. Or celle-ci ne distingue pas les peuples des individus, et affirme que la prospérité est attachée à la vertu. Mais pour Mandeville, ce sont les vices et la corruption des activités commerciales qui font la puissance et la richesse d'une nation; les vertus austères ne peuvent s'unir aux raffinements de la civilisation. De même

I -Ch. Dédéyan, L'Angleterre dans la pensée de Diderot, (C.D.U., 'Les cours de Sorbonne', 1958), pp. 240-241.

2 -A noter deux autres ouvrages: The virgin unmasked (1709) et Thoughts on religion (1720)

3 -E. Legouis & Lr Cazamian, Histoire de la littérature anglaise, (nouvelle éd., Hachette, 1969) t. II, p. 730

la morale est aussi une affaire de conventions. Nous sommes par nature égoïstes. La société qui a besoin de l'altruisme le produit de toutes pièces en le récompensant d'honneurs; c'est un appel à l'orgueil qui corrode nos instincts. Il y a dans cette pensée qui rappelle celle de Swift et qui prélude aux dénonciations de Rousseau une critique révolutionnaire de l'ordre établi qui montre la corruption interne de la civilisation industrielle en développement. Mandeville n'est pourtant pas un utopiste; "théoricien politique, il donne une leçon de liberté intellectuelle, et jette une lumière neuve sur la complexité des faits sociaux"^I

Diderot, qui a lui-même fourni des pages sur Mandeville à J.J. Rousseau qui en usera dans son Discours sur l'inégalité², encore imprégné de l'optimisme de Shaftesbury, critique en 1754 la pensée pessimiste de Mandeville qui souligne que l'homme est égoïste par nature:

"Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison; mais il n'a pas vu que de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales qu'il veut disputer aux hommes. En effet, qu'est-ce que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon la pitié appliquée aux faibles, aux coupables ou à l'espèce humaine en général? La bienveil-

I -Idem, p. 731

2 -cf. les Confessions, livre VIII

lance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier: car, désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre chose que désirer qu'il soit heureux? Quand il serait vrai que la commisération ne serait qu'un sentiment qui nous met à la place de celui qui souffre, sentiment obscur et vif dans l'homme sauvage, développé mais faible dans l'homme civil, qu'importerait cette idée à la vérité de ce que je dis, sinon de lui donner plus de force? En effet, la commisération sera d'autant plus énergique que l'animal spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant! I

Diderot, en accord ici avec Rousseau évoque l'état naturel de l'homme qui se retrouve non pas chez l'être policé et instruit, mais chez le plébéien:

"Or il est évident que cette identification a dû être infiniment plus étroite dans l'état de nature que dans l'état de raisonnement. C'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige. C'est la Philosophie qui l'isole; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant: Pêris si tu veux; je suis en sûreté. Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles, et s'argumenter un peu, pour empêcher la nature qui se révolte en lui de l'identifier avec celui qu'on assassine. L'homme sauvage n'a point cet admirable talent, et faute de sagesse et de raison, on le voit toujours se livrer étourdiment au premier sentiment de l'humanité. Dans les émeutes, dans les querelles des rues, la populace s'assemble, l'homme prudent s'éloigne;

c'est la canaille, ce sont les femmes des halles qui séparent les combattants, et qui empêchent les honnêtes gens de s'entr'égorgers"¹

Ainsi est faite la démonstration contre Mandeville:

"Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce"²

Quoi qu'il en soit, l'influence anglaise, comme nous venons de le voir est flagrante et déterminante chez les Lumières au XVIIIème siècle. Précisons avant tout que le rationalisme français a repoussé les théories du 'sens moral', ce "sixième sens" capable de déceler le beau et le bien par intuition immédiate. Par contre, les théories empiristes des valeurs morales sont beaucoup plus complexes. L'empirisme dénie toute loi naturelle sur laquelle serait fondé un monde moral a priori indépendant de toute société; il soutient que la morale n'est pas en nous, mais s'adjoint en nous avec l'éducation et la culture. Aussi certains penseurs s'occupent de la nature physique de l'homme, d'autres insistent sur les facteurs sociaux, d'autres enfin, "partis d'une doctrine de l'intérêt et de l'amour de soi, jugent conciliable cet égoïsme bien compris avec l'intérêt général et l'élèvent parfois jusqu'au sacrifice. Montesquieu développe le mythe des Troglodytes, mais croit plus stable la

1 -Idem, p. 103

2 -Idem, p. 103

monarchie fondée sur l'intérêt que la démocratie fondée sur la vertu. La Physiocratie voit dans l'intérêt personnel le promoteur de l'intérêt général. Helvétius ne croit qu'à l'éducation renforcée par l'habitude. D'Holbach prétend que notre recherche du bonheur coïncide avec le bonheur de l'espèce. Mais tout système achoppe, lorsqu'il s'agit de grands esprits!¹ Là, et c'est là que se trouve Diderot, incapable de concilier nature et culture, la pensée morale, devant la crise des valeurs (mythe eudémoniste, absence de Dieu), s'oriente inéluctablement vers la politique. Comme nous tenterons de le montrer, chez Diderot, la pensée politique - qui se manifeste en général tardivement et parfois brusquement - n'est qu'une extension de la morale traversée par les souffles du nihilisme caractéristique de l'époque moderne². Entre la définition des droits de l'homme (nature) et l'introduction des droits du citoyen (culture), Diderot souligne une opposition, une dialectique, une conscience historique, une intuition essentielle qui sera développée dès le XIXème siècle par la pensée marxiste, pendant que la littérature de Baudelaire à Dostoïevsky mesure, parfois avec éclats, les profondeurs du "spleen" et le sentiment tragique de l'existence.

¹ -Paul Vernière, 'La pensée morale au XVIIIème siècle', (Diderot Studies v.VI, pp. 358-359).

² -"Le philosophe dresse ses monstres sans oser les condamner, Rameau le Neveu et l'abbé Hudson", idem, p. 360

On sait l'opinion de Voltaire sur la 'Salente philosophique' et ses relations de pensée avec les grands esprits anglais; Montesquieu, plus discret par nature, s'est aussi montré séduit par son séjour Outre-Manche, et a largement commenté le système parlementaire anglais en diffusant ses principes dans son oeuvre politique; Rousseau quant à lui, y a très vite découvert les empreintes d'une conspiration internationale contre sa propre personne, et s'en est enfui en faussant compagnie à son hôte..

Plus intéressants sont les commentaires de Diderot dans sa correspondance avec Sophie Volland, et plus circonspecte son opinion. Rappelons que pour n'avoir jamais traversé la Manche, il ne possède pas moins de l'Angleterre une connaissance certaine, grâce à son savoir encyclopédique, à ses amis anglais (dont le fameux 'père' Hoop) et aux impressions de voyages d'Holbach, son 'agent de renseignements'. Le baron, contrairement à son compère Helvétius qui est revenu "fou à lier des anglais"¹ est rentré mécontent;

"mécontent de la contrée qu'il ne trouve ni aussi peuplée, ni aussi bien cultivée, qu'on le disait"²
 "mécontent des hommes sur le visage desquels on ne voit jamais la confiance, l'amitié, la gaieté, la sociabilité, mais qui portent tous cette inscription: Qu'est ce qu'il y a de commun entre vous et moi?"³

I. - "Ce pauvre Helvétius, il n'a rien vu en Angleterre que les persécutions que son livre lui a attirées en France"
Lettres à S. Volland, (éd. A. Babelon, II, pp. 300-301)

2 - (voir page suivante)

Diderot, avec d'Holbach, remet en cause quelques lieux-communs que les Lettres Anglaises ont propagé sans scrupules: l'égalité par exemple:

"Ne croyez pas que le partage de la richesse ne soit inégal qu'en France. Il y a deux cents seigneurs anglais qui ont chacun six, sept, huit, neuf, jusqu'à dix-huit cent mille livres de rentes, un clergé nombreux qui possède, comme le nôtre, un quart des biens de l'Etat... des commerçants d'une opulence exorbitante; jugez du peu qui reste aux autres citoyens"1

De même, Diderot juge encore que la monarchie constitutionnelle n'est, malgré les apparences, pas ce que Voltaire ou Montesquieu en ont vu:

"Le monarque paraît avoir les mains libres pour le bien et liées pour le mal; mais il est autant et plus maître de tout qu'aucun autre souverain. Ailleurs, la cour commande et se fait obéir. Là, elle corrompt et fait ce qu'il lui plaît, et la corruption des sujets est peut-être pire à la longue que la tyrannie"2

L'Angleterre est loin d'offrir au Langrois un quelconque idéal politique ou social:

"Il n'y a pas d'éducation publique. Les collèges, somptueux bâtiments, palais comparables à notre château des Tuileries, sont occupés par de riches fainéants qui dorment et s'enivrent une partie du jour, dont ils emploient l'autre à façonner grossièrement quelques maussades apprentis ministres. L'or qui afflue dans la capitale et des provinces et de toutes les contrées de la terre porte la main-d'oeuvre à un prix exorbitant, encourage la contrebande et fait tomber les manufactures"3

On sait combien cette question de population et celle de l'agriculture sont considérées par les philosophes et encyclopédistes comme deux des facteurs essentiels de prospérité. Lettres à S. Volland (éd. cit., T. II, p. 290)

3-1-2-3 - Idem, pp. 290, 294.

Dans sa Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius, intitulé De l'Homme, à propos de la phrase de l'auteur: "A quelle cause attribuer l'extrême puissance de l'Angleterre? A son Gouvernement"^I, Diderot s'insurge:

"Mais à quelle cause attribuer la pauvreté de l'Ecosse et de l'Irlande, et l'extravagance de la guerre actuelle contre les colonies? A l'avidité des commerçants de la métropole. On vante cette nation pour son patriotisme. Je défie qu'on me montre dans l'histoire ancienne ou moderne un exemple de personnalité nationale ou d'anti-patriotisme plus marqué. Je vois ce peuple sous l'emblème d'un enfant vigoureux qui naît avec quatre bras, mais dont un de ces bras arrache les trois autres"²

Puis il attaque le colonialisme et l'impérialisme anglais en lutte avec les insurgents d'Amérique, comme il s'en prendra plus tard avec le colonialisme français dans l'Histoire de Raynal:

"Une autre observation qui tache encore à mes yeux le caractère de cette nation, c'est que ses nègres sont les plus malheureux des nègres. L'Anglais, ennemi de la tyrannie chez lui, est le despote le plus féroce quand il en est dehors. D'où naît cette bizarrerie, si elle est réelle comme on n'en saurait douter? se soulagerait-il au loin de l'empire de la loi qui le tient courbé dans ses foyers? Sa méchanceté serait-elle aussi celle de l'esclave débarrassé de sa chaîne? Ou ne serait-ce que la suite du mépris qu'il a conçu pour celui qui a la bassesse de se soumettre à l'autorité arbitraire d'un maître?"³

I -A.-T., II, 422

2 -Idem, p. 422

3 -Idem, p. 422

Pendant la guerre d'indépendance, Diderot, dont la politique anglaise excite l'animosité, ne cache point ses sentiments et prend ouvertement parti dans une lettre à Wilkes où il le félicite de son action au Parlement en faveur des insurgents¹; par ailleurs, dans son compte-rendu de 1769 des Lettres d'un fermier de Pennsylvanie aux habitants de l'Amérique septentrionale² Diderot schématise très justement le problème économique et politique de cette révolution américaine:

"c'est une grande querelle que celle de l'Angleterre avec ses colonies. Savez-vous mon ami par où nature veut qu'elle finisse? Par une rupture. On s'ennuie de payer aussitôt qu'on est le plus fort. La population de l'Angleterre est limitée; celle des colonies ne l'est pas. Avant un siècle, il est démontré qu'il y aura plus d'hommes à l'Amérique septentrionale, qu'il y en a dans l'Europe entière"³

"Lorsque l'Angleterre avait besoin des subsides de ses colons, elle faisait remettre par les gouverneurs d'outre-mer, aux assemblées provinciales, des lettres circulaires écrites au nom du roi, par le secrétaire d'Etat, qui en faisait la demande. Les colonies s'imposaient elles-mêmes. Le Parlement a tenté de changer cette taxe volontaire en une taxe arbitraire. Elles affectèrent de donner à leur refus la forme d'un acte volontaire et libre. Les gouverneurs d'outre-mer mirent tout en oeuvre pour traduire cette conduite comme une rébellion; et le Parlement indigné, spécialement contre la province de la Nouvelle-York, ôta à cette province tout pouvoir de législation"⁴

¹ -R. Loyalty Cru, 'Diderot as a disciple of English Thought' (Columbia University Press, N.Y., 1913) p.477

² -de Dickinson, traduites à Paris en 1769. cf. Ch. Dédéyan, (op. cit.) p. 255

³ -A.T., IV, 86

⁴ -Idem, p. 87

Et, invoquant l'arbitraire et la déraison qui caractérise la politique britannique, Diderot conclut:

"Cette affaire finira comme elle le pourra; en attendant, celui qui le premier a mis les colonies dans le cas de prendre leur quant à moi est un fou" I

Enfin, rendant hommage à Dickinson qui a su inspirer "un amour violent de la liberté"², Diderot s'adresse ici à la France des 'privilèges' aussi bien qu'à l'Angleterre:

"Un peuple marche à grands pas vers sa destruction lorsque les particuliers considèrent leurs propres intérêts comme indépendants de ceux du public. De telles idées sont fatales à leur patrie et à eux-mêmes. Cependant combien n'y a-t'il pas d'hommes assez faibles et assez vils, pour croire qu'ils remplissent tous les devoirs de la vie, lorsqu'ils travaillent avec ardeur à accroître leurs richesses, leur puissance et leur crédit, sans avoir le moindre égard à la société sous la protection de laquelle ils vivent; qui, lorsqu'ils peuvent obtenir un avantage immédiat et personnel, en prêtant leur assistance à ceux dont les projets tendent manifestement au détriment de leur patrie, se félicitent de leur adresse, et se croient fondés à s'arroger le titre de fins politiques? Misérables dont il est difficile de dire s'ils sont plus dignes de mépris que de pitié, mais dont les principes sont certainement aussi détestables que leur conduite est pernicieuse."³

Dans une phrase à propos de l'appel de Dickinson aux insurgents américains, Diderot a ces paroles significatives, à vingt ans de la Révolution, qui révèlent bien ses sentiments vis à vis de la philosophie anglaise que nous venons d'évoquer, ses empreintes, et qui marquent en même

I. -A.-T., IV, 88

2 - Idem, p. 88

3 - Idem, pp. 88-89

temps les leçons de la Raison universelle qui l'amènent à prendre personnellement, de plus en plus, position pour un réformisme radical des abus et du gouvernement:¹

"On nous permet la lecture de ces choses-là, et l'on est étonné de nous trouver, au bout d'une dizaine d'années d'autres hommes. Est-ce qu'on ne sent pas avec quelle facilité des âmes généreuses doivent boire ces principes et s'en enivrer? Ah, mon ami, heureusement les tyrans sont encore plus imbéciles qu'ils ne sont méchants; ils disparaissent; les leçons des grands hommes fructifient, et l'esprit d'une nation s'agrandit"²

Tel est, en conclusion de ce chapitre, Diderot passionné par l'apport anglais qu'il a en quelque sorte synthétisé et réfléchi. Toujours cocardier, le traducteur de Temple Stanyan, de Chambers, et de James, le jeune disciple de Shaftesbury a fait son chemin; l'admirateur de Sterne, le panégyriste de Richardson, l'auteur de Jacques le Fataliste n'abdique pas pour autant sa personnalité ou son tempérament. Les quelques volumes de Chambers sont devenus les trente-cinq in folio de l'Encyclopédie, illustrant bien l'utilisation personnelle qu'a pu faire Diderot de Shaftesbury, de Hobbes ou de Locke. "On peut reconnaître que l'Angleterre philosophique, scientifique et littéraire a eu en Diderot que lisent la France et l'Europe des Lumières un ennemi de sa politique et de ses mœurs, un

I -le terme 'révolution' (ou 'révolutionnaire') nous semble prêter à confusion dans bien des cas (vu l'époque), et dans bien des cas nous préférons en éviter l'emploi. Dans L'Essai sur les règnes de Claude et de Néron, Diderot notera après la révolte victorieuse de l'Amérique sur l'Angleterre: "Après des siècles d'une oppression générale

propagandiste et un interprète conscient de ses propres possibilités, souvent enthousiaste et généreux, quoique toujours sur ses gardes"¹.

Ajoutons, que c'est conscient de ses propres possibilités à visionner les idées philosophiques et politiques qui se présentent à son entendement, que Diderot en philosophe qu'il est, se penchera de plus en plus sur la 'multitude' qu'il s'engage à conduire du désert, où la philosophie ne peut enseigner qu'à mourir, jusqu'à la reconnaissance des "tyrans qui vexent le monde, et des menteurs qui le trompent, leur plus redoutable fléau"²...

puisse la révolution qui vient de s'opérer au delà des mers, en offrant à tous les habitants de l'Europe un asile contre le fanatisme et la tyrannie, instruire ceux qui gouvernent les hommes, sur le légitime usage de leur autorité"

A.-T., III, 324

2 -A.-T., IV, 89

1 -Ch. Dédayan, op. cit., p. 258

2 -Essai sur les règnes de Claude et de Néron, (biblio. IO/18 Paris, 1972) t. II, p. 46

III

INITIATION POLITIQUE DE DIDEROT
A TRAVERS L'ENCYCLOPÉDIE

. Quelques propositions, et premiers principes

"Il faut ouvrir toutes les portes de son âme à toutes les sciences et à tous les sentiments" VOLTAIRE

"Il faut qu'un peuple soit libre ou croie l'être" DIDEROT

Lorsque l'on aborde la politique de Diderot, on se heurte d'emblée à une définition partisane voire à une nuanciation du mot politique. Il est clair que Diderot ne passe pas, aux yeux de nombre de ses commentateurs et experts universitaires, pour un écrivain politique: Comme le rapporte P. Vernière¹, E. Faguet, D. Mornet, ou J. Touchard n'y prêtent guère attention; la critique marxiste, divisée, soulève le pour et le contre; J. Gestreicher allant même jusqu'à penser que si Diderot n'est pas marxiste, c'est que son siècle ne lui permet pas de l'être; Lefebvre, lui, accuse son "absence de dogmatisme"². Y. Benot, le premier, édite les Textes politiques (Ed. Sociales 1960)³. Paul Vernière publie ensuite les Oeuvres politiques

1 - Oeuvres politiques, (Garnier, 1963), Introduction.

2 - Diderot, (les Editeurs réunis, 1949), p. 298

3 - Y. Benot édita en 1954 'l'Apologie pour l'abbé Galiani' dans La Pensée, no. 55, mai-juin 1954, pp. 3-35. Il est aussi l'auteur de 'Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme' (Maspéro, 1970)

où il nuance toutefois la portée politique de Diderot en la délimitant dans le temps¹. Ceci dit, il est clair que Diderot n'est pas et n'a jamais voulu passer pour dogmatique, de même qu'il n'a jamais proposé un système politique; plus qu'un dialecticien, c'est un "passionné"²; il n'a rien d'un expert juridique ou d'un réformateur politique capable d'élaborer et de composer des oeuvres telles que L'Esprit des Lois ou le Contrat Social. Il n'appartient pas non plus à la bande des francs-tireurs de systèmes socialistes utopiques tels que ceux proposés par Dom Deschamps, Morelly, ou Morelly et autres Sébastien Mercier...³ Toutefois, il a forgé et cautionné, autant sinon plus qu'aucun, cette doctrine politique des lumières qui, comme le note P. Vernière, il faudra bien un jour préciser et nuancer⁴. Sachant aussi que Diderot n'était pas un homme politique au sens militant ou doctrinaire du terme, on parlera plutôt de sa pensée, de sa philosophie, ou mieux encore de son attitude politique qui continue de vivre et d'inspirer, en étant une référence mouvante toujours valable.

I - Contrairement à Y. Benot. Remarquons que l'oeuvre politique de Diderot reste incomplète, et ne doutons pas que de nouveaux "morceaux" viendront s'y ajouter, grâce aux nombreux travaux et recherches d'érudits tels que J. Proust ou John Lough.

2. - "La raison sans les passions, serait presque un roi sans sujets" Essai sur les règnes de Claude et de Néron, (Biblio. IO/18, 1972) t. II, p. II8

3 - la fausse attribution du Coeur de la Nature à Diderot lui valut les accusations de la Harpe lors de la conspiration de Babeuf et des Egaux

4 - P. Vernière, op. cit., p. II

La pensée politique de Diderot est à l'image de l'homme: complexe, rusée, bavarde et secrète¹. Comme son fidèle ami Naigeon l'a fait remarquer, il prêtait à tous, anciens comme modernes "ses idées, ses réflexions, ses conjonctures, ses doutes même", et souvent, "ce qu'il dit vaut mieux que ce qu'ils ont pensé". Lorsqu'il lit un livre, nous dit Grimm, il ne le commente ni ne l'analyse, mais le refait². Il ne possède, répétons-le, ni la patience de lecture, ni l'application, ni la rigueur méthodique d'un Montesquieu ou d'un Rousseau, qui digérèrent une infinité d'oeuvres étendues sur la science juridique et le droit politique. Il est même sommaire et généraliste à ses débuts. Ce n'est qu'après 1765, lorsqu'il aura l'occasion et le temps de se pencher sur des problèmes concrets, questions coloniales avec Raynal, économiques avec Galiani, sociales avec Catherine de Russie, que sa pensée politique, loin de se laisser engourdir, s'en altera tout en faisant l'apologie de la maîtrise de soi.

D'après les recherches menées par J. Proust³, on sait que les lectures politiques de Diderot sont peu nombreuses, ce qui ne signifie pas qu'il était mal informé, beaucoup s'en faut; il avait ses amis, ses informateurs,

I - Rendons ici hommage à l'intuition de Michelet qui le résume ainsi: "Nul monument achevé n'en reste, mais cet esprit commun, la grande vie qu'il a mise en ce monde, et qui flotte, orageuse, en ses livres incomplets, source immense et sans fond. On y puisa cent ans. L'infini reste encore" Histoire de France, XVIII^e, ch.XXI, II, 1886.

ses "espions", et le travail encyclopédique auquel il consacra vingt ans de sa vie, lui a fourni une matière à connaissance, inégalée. Dès lors, il ne faut pas s'étonner qu'après avoir passé une jeunesse bohème et libertine au service d'une connaissance morale vécue, Diderot, lorsqu'il se plonge dans la traduction de textes anciens et celle de Shaftesbury, ne disposait que de références personnelles pour juger de la valeur des doctrines qu'il interprétait. Ceci explique que toute la pensée de Diderot est d'abord une aventure intellectuelle, qui oscillera perpétuellement, qui se précisera certes, immuable et ineffaçable, et qui repose sur un pivot fixe représentant quatre certitudes élémentaires, à savoir: son athéisme en rupture de ban, sa haine du despotisme, sa foi en la vertu et au bonheur, son plaisir de vivre^I. Mais le propre de Diderot, son originalité, et la difficulté que nous avons à le cerner, est dû au fait qu'il déplace en la parcourant la gamme de ces positions, jouant "l'homme orchestre" à la façon du Neveu de Rameau. Il s'en explique lui-même:

-
- 2 - Voir aussi Y. Bènot (op. cit., Maspéro 1970), Singularité du personnage, pp. 24-77
- 3 - Diderot et l'Encyclopédie (Armand Colin, 1967) ch. X, pp. 341-348.
- I - En 1747, dans sa Promenade du sceptique, Diderot déclarait "Imposez-moi silence sur la religion et le gouvernement et je n'ai plus rien à dire" A.-T., I, p. 184

"Il ne composait pas, il n'écrivait pas; il causait librement avec son lecteur et avec lui-même: il s'abandonnait sans réserve au sentiment de l'admiration ou de la haine, de la peine ou du plaisir qui se succédaient au fond de son coeur" I

Il présente parfois un masque qui est celui du compromis, voire du réformisme, puis celui de la révolte et de l'extrémisme; parfois, il les superpose en ce qu'il appelle de "foutues phrases", au sens déroutant:

"Si ce tyran est roi par sa naissance, ou par le choix libre des peuples, il est de principe parmi nous que, se portât-il aux plus étranges excès, c'est toujours un crime horrible que d'attenter à sa vie. La Sorbonne l'a décidé en 1626" 2

Comme le souligne P. Vernière, Diderot propose un principe, une fin morale et non technique: "la politique n'a pas pour but de consolider un pouvoir ou de fonder une obéissance, mais de permettre sinon d'assurer le bonheur des peuples" 3. Il s'agit "de lier les hommes par un commerce d'idées, et par l'exercice d'une bienfaisance mutuelle" 4. Ceci donne une idée de l'importance accordée par le philosophe à l'opinion publique. Son rôle de philosophe en fait le porte-parole naturel comme il en fait le précepteur. Pour Diderot, la solution du problème politique n'est

1 -Diderot, Essai sur les règnes... (éd. cit., II, 240)

2 -A.-T., I, p. 74; ou encore: "un homme qui connaît le vrai but des lettres et qui ne veut pas prostituer son talent, ne compose rien que Dieu et vous ne puissiez regarder avec complaisance" à Mme Necker (Corres. Roth; X, 52-53)

3 -P.Vernière (op. cit.) p. VI (Introduction)

4 -Diderot, Essai sur les règnes... (éd. cit., II, 19)

pas tant à chercher dans une réforme des institutions que dans une révolution de l'opinion. Il s'agit encore de la "dépopulariser", de lui faire prendre conscience de son devoir^I. Diderot s'insurge contre l'obéissance passive de Sénèque vis-à-vis du "bon plaisir" de Néron; le sage est l'intermédiaire entre les sujets et le souverain: il doit "déconditionner" les premiers:

"La voix du philosophe qui contrarie celle du peuple, est la voix de la raison"²

et avertir le second:

"La voix du souverain qui contrarie celle du peuple, est la voix de la folie"³

Diderot lui-même est un témoin entre des victimes et des responsables, faisant parfois du grand journalisme politique:

"Quoique nous ayons vu de nos jours des souverains vendre leurs sujets et s'entrechanger des contrées, une société d'hommes n'est pas un troupeau de bêtes: les traiter de la même manière, c'est insulter à l'espèce humaine."⁴

Et, il ne faut pas se taire; il faut, coûte que coûte, instruire l'opinion publique, de façon à la rendre respectable, en la débarrassant des préjugés, des supersti-

I - "se dépopulariser, ou se rendre meilleur, c'est la même chose" Diderot, Essai sur les règnes... (éd. cit., II, 87)

2 - Idem, II, p. 87

3 - Idem.

4 - Idem, II, p. 88

tions, de la "folie générale" qui entretient son inertie. C'est là toute la politique de Diderot. C'est là l'explication de sa théorie sur la postérité ("on ne pense, on ne parle avec force que du fond de son tombeau")^I, et du sacrifice accordé à l'entreprise Encyclopédique.

Pour fixer des points de repères à l'évolution d'une pensée si fluctuante, il est usuel de tracer les périodes de sa vie et de son oeuvre. On distingue, grosso modo, deux périodes politiques; une première période comprend ses premières oeuvres jusqu'à son emprisonnement à Vincennes, puis son engagement au travers de l'Encyclopédie jusqu'en 1765; la seconde période présente une orientation accentuée et définitive au cours de laquelle l'auteur se penche sur des problèmes précis, et retrace le bilan d'une vie longue et toujours à remplir. Cette dernière période est aussi l'évanescence de sa pensée politique, militante et engagée, franchissant les barricades d'un système ébranlé, coude à coude avec l'essor bourgeois encore innocent mais solide. C'est le citoyen Diderot qui écrivait à l'article Bourgeois de l'Encyclopédie:

"La qualité de Citoyen (suppose) une société dont chaque particulier connaît les affaires et aime le bien, et peut se promettre de parvenir aux premières dignités"

I. - "c'est là qu'il faut se placer, c'est de là qu'il faut s'adresser aux hommes", Idem, II, p. 30.

C'est encore le même Diderot qui dans une lettre à Wilkes du 14 novembre 1771 répond:

"On me demandait un jour comment on rendait la vigueur à une nation qui l'avait perdue. Je répondis: comme Médée rendit la jeunesse à son père, en le dépeçant et en le faisant bouillir"^I

Nous analyserons ici, non pas l'explosion de voix du philosophe au terme de son oeuvre, mais l'esquisse des premières propositions et principes (bases de son évolution ultérieure) qui s'entrecoupent dans la première partie de son oeuvre qui comprend les premiers grands articles politiques de l'Encyclopédie tels que Autorité politique, Droit naturel, etc...

Les premières oeuvres de Diderot apparaissent surtout comme une introduction à la vie littéraire. Elles révèlent un moralisme dégagé, intrepide et optimiste. Ceci dit, les Pensées philosophiques marquent d'abord un genre littéraire qui rappelle les Pensées de Pascal et les Lettres philosophiques de Voltaire. Tout en se prononçant pour un matérialisme athée, Diderot, ensuite, semble avoir trouvé le genre, et renchérit dans le même style avec la Lettre sur les sourds et muets (1751), les Pensées sur l'interprétation de la nature, et l'Addition aux pensées philosophiques. Ceci, après avoir passé cent deux jours de détention.

I. - Correspondance de Diderot, (éd. Roth (jusqu'au tome XII), et Varlbot, éd. de Minuit, 1953-1959, XIV tomes parus), XI, p. 223. Voir aussi A.-T., II, p. 276 (Réfutation d'Helvétius)

(Refusant le conseil de Frédéric II de s'exiler et de "laisser crier les bigots", Diderot continue même de publier sous sa signature ces ouvrages où il semble bien vouloir affirmer qu'il n'est pas réduit au silence). Mais vite, la rédaction de l'Encyclopédie va l'absorber presque exclusivement pour plus de vingt ans.

"l'Encyclopédie est la grande affaire du temps, le but où tendait tout ce qui l'a précédée, l'origine de tout ce qui l'a suivie, et conséquemment, le vrai centre d'une histoire des idées au dix-huitième siècle"¹

Pour essayer de mieux cerner le rôle de Diderot, il serait bon de voir d'abord quel était le milieu encyclopédiste, et en quoi cette oeuvre commune et immense mérite-elle l'appellation de "véritable machine de guerre".

"En un mot qui résume très bien leur philosophie, les "Cacouacs" étudient la nature en tout"²

C'est la raison d'être même de l'Encyclopédie.

Tous ses collaborateurs, tous ses souscripteurs, quels qu'ils fussent, quoi qu'ils en attendaient, étaient avant tout partisans de la "régénération des idées". Il s'agissait, selon Diderot, de "changer la manière commune de penser", en rendant la philosophie populaire selon les préceptes du Chancelier Bacon. "Il se forma, en Europe, une classe d'hommes moins occupés de découvrir ou d'approfondir la vérité que de la répandre"³. C'est cette liberté d'expression, qui a choqué l'autorité en la mettant dans l'embarras. En effet, l'Encyclopédie étant elle-même une affaire économique considérable⁴ d'une part, répondant au vœu d'un public bourgeois

1 -Brunetière: Evolution des genres dans l'histoire de la littérature. (Hachette, 1890) I, p. 210.

2 -J.N. Moreau: Mémoire sur les Cacouacs, (Mercure de France, oct. 1757, p. 14)(le mot grec kakos signifie méchant)

3 -Condorcet: Esquisse d'un tableau historique...

4 -Voltaire fait observer qu'elle fit vivre pendant 25 ans plus de mille ouvriers et circuler un capital de 7.650.000 livres. Diderot en 30 ans ne toucha pas 80.000 livres. (voir J.Proust, op.cit., p. 59 et pp. 45-58)

éclairé, fortuné, et souvent associé aux affaires de l'Etat il est donc dans l'intérêt financier et culturel de l'Etat que l'entreprise soit conduite à terme. Mais, d'autre part, le pouvoir peut difficilement tolérer que l'autorité royale ou la religion soient mises en cause ou prises à parti¹. Comme le remarque J. Proust, l'histoire politique de l'Encyclopédie ne sera que "le développement de cette contradiction fondamentale". Ainsi s'expliquent les projets d'aller poursuivre le dictionnaire à l'étranger utilisés comme une menace vis-à-vis du pouvoir, et la permission tacite, accordée comme un compromis inévitable, pour les dix derniers volumes.

Tous les collaborateurs de Diderot, bien qu'ils soient pour la plupart bourgeois et possédants, partagent tous, et à l'avis même de Diderot, un "goût pour les arts utiles"², c'est-à-dire une aptitude à servir le progrès des sciences, des arts et des métiers.

"Nous avons eu pour ennemis déclarés la cour, les grands, les militaires, qui n'ont jamais d'autre avis que celui de la cour, les prêtres, la police, les magistrats, ceux d'entre les gens de lettres qui ne coopéraient pas à l'entreprise, les gens du monde, ceux d'entre les citoyens qui s'étaient laissé entraîner par la multitude"³

¹ -Bossuet, théoricien de l'ordre théocratique: "Le propre de l'hérésie, c.à.d. de celui qui a une opinion particulière, est de s'attacher à ses propres pensées"

² -Voir J. Proust (op. cit.,) p. 20

³ -Diderot, Mémoires pour Catherine II, éd. P. Vernière, Garnier, 1966; p. 262

Comme le souligne J. Proust, "nous voyons ainsi apparaître, dans bien des cas, un contraste marqué entre la position du personnage dans la hiérarchie sociale traditionnelle (clergé, noblesse...) et son activité sociale: il est amateur, savant, artiste, et c'est à ce titre en réalité qu'il collabore à l'Encyclopédie"¹

Les Encyclopédistes, en se préposant donc à rassembler pour pouvoir mieux les présenter, les connaissances pratiques, selon les préceptes des philosophes anglais, proposaient un éclaircissement neuf de la Raison, scientifique aussi bien que social, quitte à "effrayer les petits génies qui passent leur vie à crier soit au miracle, soit à l'impiété"². Les idées qui en découlaient, ne se contenaient plus dans le carcan d'une orthodoxie religieuse et despotique mal huilée, mais convoitaient l'évasion vers l'existence d'un idéal humanitaire et non coupable de la postérité, en combattant pour reconquérir le paradis défendu par de nombreux sectateurs³ corrompant tantôt la raison par de brillants paradoxes, ou la séduisant par la paresse commode d'un pyrrhonisme absolu⁴

1 -J. Proust, (op. cit.,) p. 20

2 -Diderot; cité par L. Ducros: Les Encyclopédistes (Slatkine reprints, Genève, 1967) p. 55

3 -"Il y a à l'heure qu'il est cinquante mille fripons qui disent ce qu'il leur plaît à dix-huit millions d'imbéciles" Diderot, Oeuvres politiques, éd. Vernière, p. 141

4 -"les tyrans et les prêtres et tous ceux qui ont quelque intérêt à tenir les hommes dans l'abrutissement" Diderot, Le Pour et le Contre, (E.F.R., 1958) p.77

"Enfin, on y vit se développer une doctrine nouvelle, qui devait porter le dernier coup à l'édifice déjà chancelant des préjugés: c'est celle de la perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine"¹

Tout en préfigurant la Déclaration des droits de l'homme, l'Encyclopédie a voulu être un manifeste progressiste et, conséquemment, polémique; les Encyclopédistes, avec Diderot à leur tête, ont voulu faire de cette oeuvre immense et originale, une doctrine en marche, plus qu'une simple machine de guerre. Il est certain que l'on y rencontre un monde de contradictions et de "capucinades" où se mêlent toutes les objectivités et subjectivités de la pensée du XVIII^e siècle. Mais c'est en grande partie grâce à cette hétérogénéité que l'entreprise, malgré les menaces et les désertions, a pu être menée à bout.² Ceci dit, l'Encyclopédie n'a pas pour seule ambition de faire servir, par sa description, la science au bonheur de l'humanité.³ elle s'intitule, en outre, Dictionnaire raisonné, et, par là, renferme ce que Duclos appelle "une certaine fermentation universelle... dont on pourrait diriger et hâter les progrès par une éducation bien entendue"⁴. C'est de cette

1 -Condorcet, Esquisse d'un tableau hist. de l'esprit humain; (Boivin et Co. Paris, 1933) p. 166

2 -Ce fut aussi, selon les mots de M. Torrey "une grande aventure" dans l'histoire de l'édition.

3 -"pour les gens sensés, disait Buffon, la seule et vraie science est la connaissance des faits" Cité par L. Ducros, (op. cit.,) p. 72

4 -Duclos: Considérations sur les mœurs de ce siècle (1750) cité par L. Ducros (op. cit.) p. 134

éducation que vont se préoccuper les Encyclopédistes.

"Précepteurs du peuple", ils vont se livrer à une critique documentée des abus particuliers à leur temps^I, et proposer des réformes sociales (réformes matérielles aussi bien que morales, les abus ayant toujours pour cause des préjugés). Avec un sens pratique et une volonté "bienfaisante" (pour reprendre le néologisme de l'abbé Saint-Pierre), ils dénoncent les anachronismes et les dangers de certaines institutions arbitraires telles que les 'corvées', le recrutement de la milice, le 'droit de chasse', la répartition des impôts, tout en en proposant les remèdes:

"Voulez-vous rendre la nation riche et puissante? Corrigez les abus et les gênes de la taille, de l'impôt sur le sel; Répartissez les impôts suivant les principes de la justice distributive..."²

A leur avis, ces abus s'opposent à une meilleure gestion économique; certains Encyclopédistes s'étaient même associés avec enthousiasme au mouvement physiocratique³, promoteur d'une science nouvelle - l'Economie politique; les physiocrates, dont Quesnay (auteur des fameux articles Grains et Fermiers), avaient eu les premiers, l'idée d'appliquer au monde social la méthode qu'on appliquait alors avec succès au monde physique, en présentant "un ensemble de réclamations suscitées par les besoins du pays"⁴

I - "Il est permis de présenter avec respect les abus"

Encycl., art. Question

2 - Encycl., art. Impôts

3. - "le système physiocratique se présente comme la nouvelle →

L'agriculture était devenue "la maladie à la mode"¹; et la prospérité agricole synonyme de commerce:

"L'entière liberté d'exportation des denrées est la condition nécessaire de la prospérité de la culture"²

"Si le commerce des grains était libre, si la milice épargnait les enfants des fermiers, si les corvées étaient abolies, grand nombre de propriétaires taillables, réfugiés dans les villes et sans occupation, retourneraient dans les campagnes faire valoir leurs biens"³

Il est clair que, les Encyclopédistes, sans remettre en cause les fondements mêmes de l'Etat, croient, de bonne foi, qu'une économie de plus en plus libérale, serait une garantie suffisante au bien public. C'est ce qui explique leur désintérêt pour des questions purement politiques telles que celle de la représentation nationale; c'est à ce propos que Marx peut relever que "la féodalité s'embourgeoise et le bourgeois prend des allures féodales"⁴.

Quoi qu'il en soit, il est un progrès indéniable dû en grande partie aux Encyclopédistes: il concerne la législation criminelle. Nul n'ignore les efforts d'un Vol-

société capitaliste s'installant dans le cadre de "la société féodale"(K. Marx, Hist. des doctrines économiques (Costes, Paris, 1936, 2 vol.) I, p.51

1 -Grimm, V, p. 90

2 -Encycl., art. Laboureurs

3 -Encycl., art. Grains

4 -K. Marx,(op. cit.) I, 51

taire contre les procédures et pénalités 'barbares' d'alors:

"Nous traînons encore sur la claie, nous traversons d'un pieu le cadavre d'un homme qui est mort volontairement, nous rendons sa mémoire infâme et nous déshonorons sa famille"¹

A l'arbitraire et à la cruauté², ils proposent de substituer une législation pénale qui établirait l'utilité et la légitimité de la peine selon le seul intérêt social:

"Toutes les fins particulières des peines, prévenir, corriger, intimider, doivent toujours être subordonnées et rapportées à la fin principale et dernière qui est la sûreté publique"³

Ceci implique l'abolition de tous les crimes religieux dits de lèse-majesté divine tels que le blasphème, le sacrilège, l'hérésie, qui ne troublent en rien la sûreté de l'Etat:

"Les actes purement intérieurs ne sauraient être assujettis aux peines humaines; ces actes, connus de Dieu seul, ont Dieu pour juge et pour vengeur"⁴

Si la plupart des Encyclopédistes, déterministes, cautionnent la peine de mort "quand il n'y a pas d'autre moyen de sauver la vie du plus grand nombre"⁵, c'est-à-dire dans quelques cas extrêmes, ils s'élèvent contre la torture et insistent pour que les procédures et les condamnations

1 -Voltaire, Traité sur les délits et les peines. Cité par L. Ducros (op. cit.) p. 150

2 -"c'est une espèce de maxime que les peines sont arbitraires dans ce royaume; cette maxime est accablante et honteuse" Servan: Discours sur l'administration de la justice criminelle, 1766 (idem, p.153)

3 -Encycl., art. Crime

4 -Encycl., art. Economie politique (Rousseau)

5 -"c'est le cas où l'on tue un chien enragé" Voltaire.

soient établies avec rigueur, générosité et compassion:

"Tout ramène à l'indulgence celui que l'expérience a convaincu de la nécessité des choses"¹

Cette "générosité" pour le criminel sera ratifiée par Voltaire dans son Traité sur les délits et les peines où il lance cette phrase superbe: "Le sang des hommes doit être ménagé". Rousseau, avant cela, avait proclamé en 1754 le grand et noble principe:

"La convention sociale serait dissoute, s'il périssait, dans l'Etat, un seul citoyen qu'on eût pu secourir, si l'on en retenait à tort un seul en prison et s'il se perdait un seul procès avec une injustice évidente"²

Principe dont Voltaire, quelques années plus tard, s'efforcera de tirer les conclusions pratiques en se lançant à la Barre.

Ces réformes que proposent les Encyclopédistes³ et que Beccaria présentera comme étant des "droits de la raison", auront une influence immédiate sur l'opinion, tant française qu'européenne, et aboutiront à la révision de l'appareil juridique que ni les lois de la Révolution, ni le code criminel de l'Empire ne pourront abolir: la justice et la loi pour tous. Pour s'en convaincre, il n'est qu'à citer un extrait des cahiers de 89:

1 -D'Holbach, Système de la Nature, I, p. 249

2 -Encycl., art. Economie politique.

3 -Profondément influencés par Montesquieu

"Il y aura désormais un code pénal; les délits et les peines y seront exactement déterminés et méthodiquement classés; les châtiments seront modérés et proportionnés aux fautes. Le principe de l'égalité de la répression est proclamé; la peine de mort cessera d'être prodiguée; l'assistance d'un défenseur en matière criminelle sera désormais nécessaire: nulle torture d'aucun genre, ni avant ni après le jugement"¹

Or, ces projets de réformes, Les Encyclopédistes les recommandent avant tout à l'attention du pouvoir qui peut ainsi "hâter ou retarder l'heureuse révolution qui doit affranchir l'humanité du joug des préjugés"; et comme le souligne Diderot:

"Il n'y a nul inconvénient à voir le péril toujours urgent"²

Les Encyclopédistes admettent, bien sûr, que la participation du souverain au bonheur de l'Etat est la condition d'une nation vertueuse; ils invoquent même l'omnipotence de l'Etat. Or l'Etat, au XVIIIème siècle, c'est le monarque; donc l'Encyclopédie ^{serait} est monarchiste. Cela mérite quelques nuances. Disons d'abord que l'Encyclopédie n'offre aucun système politique ("les systèmes sont plus dangereux en politique qu'en philosophie"³). Notons encore qu'aucun des auteurs 'politiques' de l'Encyclopédie ne peut pratiquement être taxé de monarchiste; ce serait là une sous-esti-

1 -A. Desjardins: Les cahiers des Etats-généraux de 1789 et la législation criminelle.(Durand, Paris, 1883)

2 -Oeuvres politiques (éd. Vernière) CXVI, p. 198. Et encore: "C'est aux souverains et aux factieux que je m'adresse; lorsque les haines ont éclaté, toutes les réconciliations sont fausses" Idem, V, p. 160

mation^I. Précisons enfin que l'Encyclopédie, qui eut assez à se battre afin d'obtenir la 'tolérance culturelle' nécessaire à sa publication, ne pouvait, trop ouvertement, défrayer la chronique en apparaissant comme un cahier de revendications politiques, ou en proposant des mesures radicales pour un changement constitutionnel de l'Etat, (mesures qui d'ailleurs n'avaient encore aucune assise populaire).

On peut, par contre, considérer l'Encyclopédie comme le premier manifeste bourgeois qui en rendant compte de l'état des choses, du fanatisme, de l'intolérance et de l'arbitraire, en dénonce les privilèges et réclame la libre entreprise, la reconnaissance (bourgeoise) qui puisse permettre la juste répartition des charges, et la distribution des fonctions publiques selon les talents et les valeurs requises, et non plus suivant des critères de robe ou d'épée; il s'agit d'employer les hommes à quoi ils sont propres². "Unissez-vous, disait Voltaire, et vous serez les maîtres"³.

On voit là se dégager un nouvel esprit de classe; Rousseau a lui-même défendu la propriété comme étant un

3 - Encycl., art. Système

I - "Notre sottise et notre frivolité française tiennent encore plus à notre gouvernement qu'à notre caractère"
D'Alembert à Frédéric, édit. Preuss., XXIV, 633.

2 - Diderot, Oeuvres politiques (éd. cit.) pol. des souverains CCXXIV, p. 205. "nulle ressource pour ôter à l'or son attrait et sa puissance sans le concours, même aux places les plus importantes" idem, Oeuvres pol., p. 282.

3 - cité par L. Ducros, (op. cit.) p. 163

des premiers droits de la liberté. La liberté que les Encyclopédistes réclament, ce que Diderot appelle "le droit de faire tout ce que les lois permettent", n'est pas la liberté politique¹; ils revendiquent de même une égalité civique "qui consiste à être également protégés et également liés par les lois"² et qui n'est pas l'égalité des conditions:

"L'inégalité des richesses est un effet inévitable de la grandeur des Etats"³

"Je connais trop la nécessité des conditions différentes, des grades qui doivent régner dans tous les gouvernements. Dans l'état de nature, les hommes naissent bien dans l'égalité, mais ils n'y sauraient rester: la société la leur fait perdre et ils ne redeviennent égaux que par les lois"⁴

Ces déclarations suscitent toutefois des précisions. Il y a, tout au long de l'Encyclopédie, une ambiguïté frappante chez les Encyclopédistes, qui fait que suivant les pages on peut prouver leur socialisme subtil et latent, aussi bien qu'on peut démontrer leur réformisme inhérent. Ces théoriciens sont des idéalistes rusés qui ont toutefois du mal à estimer le peuple, qui ne connaît que la coutume, "cette raison des sots". Tantôt ils le voient comme "la partie

I - "La liberté n'est pas faite pour le peuple; car le peuple est un enfant qui tombe et se brise dès qu'on le laisse marcher seul et qui ne se relève que pour battre sa gouvernante" d'Alembert, Destruction des Jésuites, p. 27

2 - D'Alembert, Eléments de philosophie, (Belin) I, p. 218

3 - Encycl., art. Législateur.

4 - Encycl., art. Egalité (de Jaucourt)

la plus nécessaire à la nation"¹, tantôt comme "une multitude ignorante et hébétée"². En fait, il s'agissait d'une population, dont le taux d'alphabétisation est de l'ordre de 30%³, ensevelie sous les droits féodaux d'un régime seigneurial "décimateur", et ne représentant guère qu'un ensemble physique manié et exploité par la noblesse et le clergé. Entre les "analphabètes" et les "élites", il est un entre-deux: la petite bourgeoisie des villes, les groupes semi-populaires urbains, les maîtres de l'échoppe et de la boutique, "demain cadres de la sans-culotterie révolutionnaire"; là se trouve 'l'émotion populaire' que pénétrera un rousseauisme diffus et qui présentera une perméabilité certaine aux idées forces des Lumières.

En fait, l'idéal social des Encyclopédistes est un humanisme tentant d'établir le lien nécessaire entre la théorie et la pratique et de faire reconnaître le caractère social du progrès.⁴ C'est là un aspect essentiel de la pensée de Diderot que nous allons examiner.

I -Encycl., art. Peuple (Diderot)

2 -Diderot (cité par Ducros, op. cit., p. 180)

3 -Voir l'excellente étude de Michel Vovelle, La chute de la monarchie (Points, éd. du Seuil, 1972), 287 pages.

4 -Tocqueville voit l'idéal social des philosophes dans le modèle chinois tant prôné dans l'Encyclopédie: "Ils sont émus et ravis à la vue de ce pays dont le souverain absolu, mais exempt de préjugés, laboure une fois l'an la terre de ses propres mains pour honorer les arts utiles; où toutes les places sont obtenues dans des concours littéraires; qui n'a pour religion qu'une philosophie et pour aristocratie que des lettrés" (cité par Ducros, op. cit., p. 180)

On ne saurait parler de L'Encyclopédie et de la formation politique de Diderot en passant sous silence l'influence de Montesquieu. Quand, en 1748, paraît l'Esprit des Lois, Diderot avait déjà une formation morale qui l'avait fait réfléchir aux problèmes du droit, et il est probable qu'il se prêta à l'étude de l'ouvrage. Diderot, en plusieurs endroits, ne manquera pas d'affirmer sa vénération pour Montesquieu, et l'on sait qu'il fut le seul "des gens de lettres" à lui avoir rendu un dernier hommage le jour de ses funérailles¹. Beaucoup ont dit que Diderot avait littéralement "pillé" Montesquieu en puisant dans l'Esprit des Lois². Cela est excessif: Il est vrai que l'esprit de Montesquieu transpire dans l'Encyclopédie, et que la plupart des commentateurs politiques du Dictionnaire s'en inspirent; il est vrai aussi, comme le note Ducros, qu' "Encyclopédiste lui-même avant l'Encyclopédie, (...) Montesquieu avait attaqué le premier presque tous les abus et toutes les intolérances contre lesquelles vont partir en guerre les Encyclo-

¹ -Corr. Litt., II, 491: "Heureusement, c'était aussi celui qui laissait le moins apercevoir l'absence des autres" (Rousseau; cit. par L. Gorny, Diderot, un grand européen, (Grasset, 1971) p. 239

² -P. Hermand: Les idées morales de Diderot (P.U.F., 1923) pp. 244-247 et L. Ducros (op. cit.) p. 66

pédistes: le célibat des prêtres, les vœux monastiques, la torture, l'inquisition, le despotisme... Le premier aussi, il avait appliqué la raison à l'étude des faits politiques et il n'est pas jusqu'au fameux 'état de nature' des Philosophes qui n'ait son précédent malheureux dans les Troglydites des Lettres Persanes¹. Il est clair, par ailleurs, que Montesquieu n'adhérait pas à toutes les hardiesses et tous les éclats de voix du parti Encyclopédique²; s'il consenta à "mettre les pieds dans ce beau palais de l'Encyclopédie", il refusa la rédaction d'articles importants tels que 'Démocratie' et 'Despotisme' que lui proposait d'Alembert, et se contenta de fournir l'article 'Goût'. Si en de nombreux aspects la théorie politique de l'Encyclopédie est proche de la théorie de Montesquieu, il s'agit toutefois d'une formule générale qui ne s'applique pas en particulier à Diderot. L'idéal politique de Montesquieu n'est pas celui de Diderot. Le premier est partisan bien connu de la séparation des pouvoirs et des corps intermédiaires; Diderot n'y croit pas³, et s'en méfie encore plus que d'une concep-

1 - Louis Ducros, (op. cit.) p. 66

2 - "Il est pernicieux d'enseigner aux hommes qu'ils n'ont pas de frein du tout" (cit. par Ducros, p. 67)

3 - Remarquons que Montesquieu, pas plus que Diderot, n'admire le régime politique anglais où "la corruption s'est mise, dans toutes les conditions", où la vie politique ne recouvre qu'un honteux commerce. Montesquieu fut séduit par la vie publique, par la liberté de presse et par le Parlement qui filtre le pouvoir souverain.

tion absolutiste d'une monarchie représentative¹. Toutefois, en accord avec Montesquieu, Diderot adhère aux idées déjà assez communes, à savoir que la monarchie ne saurait être comparée au pouvoir paternel², que l'esclavage doit être condamné sans réserves, que la religion ne peut prévaloir contre la loi naturelle, et que l'Eglise doit être séparée de l'Etat.

Montesquieu, ce "modèle des sages", a certainement fourni un ample champ d'investigation au clan encyclopédique de Diderot³; des références mais non des principes: Le Président appartenait à une autre génération, à une chambre à méditer; Diderot et ses collaborateurs étaient avant tout des partisans de l'action, et se souciaient plus de questions pratiques que de l'histoire des institutions.

-
- I - Comme Henri IV, Diderot est partisan d'une assemblée consultative, composée de philosophes et de technocrates, de tout état et de toute condition, "afin que les gens de savoir et de mérite eussent le moyen d'y proposer sans crainte ce qu'ils croiraient nécessaire pour le bien public" A.-T., XIII, 399
- 2 - Montesquieu et Diderot repoussent les théories de Hobbes sur l'état de nature (guerre de tous contre tous), et sur l'origine de la société. Montesquieu estime qu'elle ne peut reposer ni sur un contrat, ni sur un acte volontaire; elle est engendrée par déterminisme naturel, un phénomène sympathique, qui fait qu'au plus profond de nous-même, nous sommes portés à nous référer, à nous associer les uns aux autres (cf. Esprit des Lois, Liv. I, ch. II et III (éd. G. Truc I, pp. 8-9) et Encycl., art. Besoin). Tous deux admettent aussi qu'une loi en vigueur peut être injuste, mais elle est justifiée parce qu'elle reflète un "état de fait"
- 3 - "Il a été parmi nous, pour l'étude des lois, ce que Descartes a été pour la philosophie" d'Alembert, Eloge de M. le président de Montesquieu, Encycl., Tome V

La base de la pensée idéologique de Diderot, qui est le fondement et l'unité du groupe Holbachique, est précisée en 1756 par la Lettre à Landois^I; là se trouvent résumés les points fondamentaux de sa philosophie: déterminisme universel; négation du libre-arbitre; pas de distinction entre le 'physique' et le 'moral' chez l'homme...

Peu de temps avant cela, Diderot devait se lancer dans la rédaction des 'grands' articles politiques de l'Encyclopédie.

L'article Autorité politique est le premier écrit politique important du Langrois; il est possible que Vincennes ait conduit Diderot à réfléchir sur l'Etat, et sur les origines et limites du pouvoir souverain²; il est probable que la fréquentation assidue de Rousseau y soit pour quelque chose; enfin, il ne semble pas que Diderot soit venu par "hasard" à la politique, comme Rousseau, mais plutôt poussé par les circonstances et les pressions qu'il rencontra.

Les idées élaborées dans l'article, à première vue n'ont rien de très original; ce qui l'est plus, est le principe même de leur diffusion. Toujours est-il que l'article est violemment critiqué, dès sa parution, par le "dernier carré" des intellectuels qui soutenaient encore le pouvoir.

-
- I - Correspondance de Diderot (éd. Roth, I, pp. 209-218)
Le texte est reproduit dans la Corr. Litt., I juil. 1756
Y. Benot y voit la "clef de voûte de toute la pensée de Diderot" (Y. Benot, op. cit., pp. 44-45)
- 2 - On sait que Diderot lut les Eléments philosophiques du citoyen, de Hobbes, qu'il emprunta à la Biblioth. du roi.

Le Père Berthier y vit d'emblée l'évocation du Traité du pouvoir des rois de la Grande-Bretagne, ouvrage anglais hostile à la monarchie de droit divin¹; ce qui permettait de mettre l'article au nombre des écrits subversifs. Certes, le Père reconnaît les bons passages de l'article, qui prônent "la fidélité, la subordination constante et inaliénable", où par exemple Diderot recommande l'obéissance aux souverains, fussent-ils injustes²; mais les principes posés au départ lui paraissent "très contraires à l'autorité suprême, à la constitution de l'empire français, à la tranquillité publique"³.

Ces principes, précisément, ne sont autres que ceux des théoriciens du droit naturel qui postule que toute autorité essentielle repose entre les mains du peuple, et que l'autorité royale est "un pur dépôt". Or on remarque que Diderot a pris soin de ne pas toucher à la théorie de la souveraineté monarchique, ne semblant s'intéresser qu'aux seuls principes qui la fondent. De plus, tout en s'y appuyant, il conteste l'origine divine de l'autorité politique, et prétend légitimer la monarchie par le consentement du peuple. Or le fait est qu'il ne lui reconnaît pas le droit

1 -Anonyme (Amsterdam, J.F. Bernard, 1714)

Père Berthier, Mémoires de Trévoux, mars 1752, p. 458

2 -La critique de la religion vengée (1760, t. X, p. 220), plus tardive, montre l'hypocrisie de Diderot, qui invite les sujets d'un monarque injuste à "l'apaiser par leur soumission et à fléchir Dieu par leurs prières" et en conclut que cela signifie "qu'il ne faut plier sous l'au-

de résister au monarque. Diderot semble vouloir dire: le pouvoir du monarque n'est pas indéfini, mais son autorité est absolue. On ne comprend pas bien non plus ce qu'il entend par 'consentement'; ainsi dit-il:

"Quelquefois l'autorité qui s'établit par la violence change de nature: c'est qu'elle continue et se maintient du consentement exprès de ceux qu'on a soumis; (...) et celui qui se l'était arrogée, devenant alors prince, cesse d'être tyran" I

Faut-il voir dans ce processus de légitimation du pouvoir usurpé, une justification, sinon de la souveraineté populaire, du moins de l'entière liberté du peuple contractant? Ou, tout simplement, cela laisse-t-il entendre, comme l'indique Diderot, que "la puissance qui vient du consentement des peuples suppose nécessairement des conditions qui en rendent l'usage légitime?". Autant d'équivoques "subtilement colorées" ne pouvaient que prêter à confusion. Est-ce là une manoeuvre de Diderot, 'tâtant le terrain'? Toujours est-il que c'en était assez pour que le Conseil du roi interdise l'Encyclopédie.

Certains émules de Diderot, d'autre part, se sont montrés déçus de l'exposé de celui-ci, lui reprochant un manque de cohésion et d'hardiesse; Deleyre, qui votera plus tard la mort du roi "pour l'intérêt du genre humain", dans

torité, que lorsqu'on n'est pas en état de lui résister"

I -A.-T., XIII, 395. et Oeuvres politiques (éd. Vernière, Autorité politique, p. II)

3 -(page précédente) Mémoires de Trévoux, mars 1752, 458 note

une lettre à son ami JJ. Rousseau s'exprime ainsi:

"la fin de cet article ne répond pas au commencement: il ne faut pas toucher à ce qu'on ne peut manier à son gré. Pour peu qu'une âme forte montre de faiblesse elle détruit son propre ouvrage"1

Il est clair que la théorie de la souveraineté nationale s'entend difficilement sans le droit de résistance au pouvoir injuste. Mais ce n'est pas tout; dans un Erratum publié par les éditeurs en tête du troisième volume², il est dit que l'article Autorité politique commente en fait un passage tiré d'un ouvrage imprimé sur ordre de Louis XIV et qui s'intitule: Traité des droits de la reine. (cet ouvrage expose une théorie fondée sur "une espèce de contrat qui destine le souverain à régner, et les peuples à obéir")³. Il est précisé de même que l'article Autorité politique est fondé sur la distinction classique entre l'autorité de l'usurpateur et celle du prince légitime. C'est, pour le moins qu'on puisse dire, confiner la portée politique de Diderot; à moins qu'il ^{ne} s'agisse d'un 'passe-droit', pour apaiser les esprits et continuer la publication de l'Encyclopédie; d'autant plus que l'auteur de l'Erratum va même jusqu'à écrire, reprenant par là la théorie traditionnelle de l'origine divine du pouvoir civil:

1 -J.J. Rousseau, Correspondance générale (Th. Dufour, Colin, Paris, 1924-1934, 20 vol.)-II, p. 287.

2 -Encycl., III, p. XVI

3 -Traité des droits de la reine, pp. III-II2

"Le signe que l'autorité vient de Dieu est le consentement des peuples, c'est le consentement irrévocable qui a assuré la couronne à Hugues Capet et à sa postérité"¹

S'agit-il là de la bonne foi de Diderot? Qui pouvait être dupe d'une "telle pirouette"?² P. Vernière voit dans tout cela "un dosage savant d'audaces et de protestations de loyalisme, (qui) répond exactement aux exigences de l'opinion"³. Mais déjà, Diderot était tout absorbé par l'Apologie de l'abbé de Prades.⁴

L'affaire de l'abbé de Prades ébranla la Sorbonne, et fut regardée, avec l'historien du mouvement janséniste, Gazier, "comme le point culminant de l'histoire religieuse du XVIIIème siècle"; d'autant plus que l'abbé de Prades fut aussitôt mis dans les rangs des Encyclopédistes⁵. Dans sa thèse de théologie, en dépit de son but avoué, la conversion des incrédules, l'abbé commençait par reprendre les idées exprimées par d'Alembert dans son Discours préliminaire pour l'Encyclopédie sur les sensations, sources de nos idées. De la sensation, le théologien en vient à évoquer l'étude

1 -Encycl., t. III, p. XVI

2 -Diderot, par ailleurs compromis dans l'affaire de Prades, était près d'assister à l'écroulement de son oeuvre: le 7 fév. 1752, l'Encyclopédie avait été interdite en ces termes: "Sa Majesté a reconnu que dans ces deux volumes on a affecté d'insérer plusieurs maximes tendantes à détruire l'autorité royale, à établir l'esprit d'indépendance et de révolte et, sous des termes obscurs et équivoques, à élever les fondements de l'erreur" (B.N., n° 22.177, fol. 17)

3 -P.Vernière, (op. cit.) p. XII

4 & 5, voir page suivante.

de l'origine de la société; les hommes s'unissent parce qu'ils ont "les mêmes besoins" et l'union leur est utile, car chacun y cherche son avantage. Il en résulte un droit barbare d'inégalité, appelé la loi du plus juste parce qu'elle est la loi du plus fort". De là, les notions du juste et de l'injuste, du bien et du mal; les lois civiles, politiques, et les lois qui concernent le droit des individus, sortent toutes du sein même de l'anarchie. Plus loin, l'abbé justifie la révolte:

"Plus la tyrannie qui soumet la faiblesse à la force est violente, plus la faiblesse se révolte contre un joug qu'elle sent que la raison ne saurait lui imposer" I

Beaucoup virent dans ces idées, chères aux Encyclopédistes, le fruit d'un complot où furent associés d'Alembert et Diderot.² Jacques Proust, au contraire,

4. -Le scandale de Prades, soulignons le, après l'art. Autorité politique (qui n'aurait pu à lui tout seul interrompre la publication d'un tel ouvrage), précipita l'interdiction de l'Encyclopédie. (Il faut encore voir là la forte pression des Jésuites tentant d'abattre l'édifice qui concurrençait leur Dictionnaire de Trévoux)

5 -L'abbé, en fait, collabora un temps avec l'abbé Yvon aux articles théologiques, et ne rédigea que l'art. Certitude. Le 25 déc. 1751, d'Argenson précise dans son Journal: "Il y a un grand orage contre le Dictionnaire encyclopédique et cet orage vient des Jésuites... De là cette accusation contre la thèse sorbonnique de l'abbé de Prades, l'un d'eux, où il n'y a pas de quoi fouetter un chat".

1 -A.-T., I, pp. 462-463.

2 -"Toute la France éclairée a toujours regardé la fameuse thèse de M. l'abbé de Prades comme le fruit d'un complot, comme une tentative concertée, comme un projet conçu, réfléchi, et artistement rendu par les auteurs du Dictionnaire encyclopédique"(Père Hyacinte, La Nouvelle Philosophie réfutée par elle-même); cit. par L. Gorny, op. cit.

pense qu'il s'agit là d'idées qui fournirent précisément matière à réflexion au même Diderot.¹ Nous verrons en effet comment ce dernier va reprendre et développer cette idée, qui lui est précieuse, de "sociabilité naturelle" qu'avait évoqué l'abbé sans toutefois l'expliquer. "En ce qui concerne l'état de nature et l'origine de la société civile, la critique de la thèse de l'abbé de Prades par l'évêque d'Auxerre a permis à Diderot de préciser quelques idées qui jusqu'alors étaient assez floues dans son esprit".²

Peu de temps auparavant, Diderot avait déjà esquissé une histoire de la société civile à l'article Agriculture de l'Encyclopédie; il y affirme que les sociétés civiles sont apparues avec l'agriculture et la répartition des terres:

"Les fruits de la terre furent la première richesse: les hommes n'en connurent point d'autres, tant qu'ils furent jaloux d'augmenter leur félicité dans le coin de terre qu'ils occupaient (...) mais aussitôt que l'esprit de conquête eut agrandi les sociétés et enfanté le luxe, le commerce et toutes les autres marques éclatantes de la grandeur et de la méchanceté des peuples, les métaux devinrent les représentations de la richesse; l'agriculture perdit de ses premiers honneurs..."³

L'idée directrice ici est proche de celle de Rousseau exposée dans son premier Discours: les progrès de la civilisation entraînent la corruption des mœurs.

1 -J. Proust, op. cit., p. 344.

2 -Idem, p. 357.

3 -A.-T., XIII, pp. 245-246.

C'est ensuite à l'article Besoin (1752), que Diderot précise rapidement l'histoire de l'origine de la société en s'en tenant au schéma de Montesquieu: dès que la crainte a réuni les hommes en société, ceux-ci, oubliant leur faiblesse entrent en guerre pour la conquête des richesses; ce sont ces besoins artificiels, nés de la vie sociale, qui, en s'ajoutant aux besoins naturels de la vie primitive, font le malheur des hommes.

L'Apologie de l'abbé de Prades reprend ces points en essayant d'en présenter une synthèse cohérente. Diderot remarque d'abord que l'homme à l'état de nature, émergeant "avec peine des ténèbres de l'ignorance", va "errant sur la surface de la terre", vivant encore "en troupeau et non en société"; et de souligner, qu'il s'agit là d'une "condition non seulement possible, mais subsistante, sous laquelle vivent presque tous les sauvages"^I. Diderot va ensuite répondre aux arguments de l'évêque d'Auxerre: comment se fait-il que la société, née du besoin des hommes à se réunir entre eux, soit en dernier ressort le lieu de leur discorde ? C'est, répond Diderot, qu'il faut distinguer trois époques ou âges différents: celui du troupeau, en premier lieu, où les hommes sont poussés à s'assembler par sociabilité natu-

I -A.-T., I, pp. 453-454

relle. Mais, sans foi ni loi, c'est vite l'anarchie: les plus forts briment les plus faibles, ceux-ci se vengent, et le troupeau paisible se transforme en horde sauvage. C'est alors, et c'est le troisième âge, que la société civile apparaît comme conséquence inévitable de cette autodestruction: les hommes conviennent de se soumettre à un arbitre, à une autorité commune. Dans les Pensées sur l'interprétation de la nature, un an plus tard, Diderot précise qu'il s'agit de très longues périodes, s'étendant sur des millions d'années qui ont permis à l'homme d'acquérir successivement "du mouvement, de la sensation, des idées, de la pensée, de la réflexion, de la conscience, des sentiments, des passions, des signes, des gestes, des sons, des sons articulés, une langue, des lois, des sciences, et des arts"¹.

Remarquons que la théorie de la sociabilité naturelle, exclut d'emblée le pessimisme de Hobbes, en n'admettant pas la théorie de la 'guerre de tous contre tous'². L'anarchie dont parle Diderot, en effet, n'est qu'une étape intermédiaire entre l'état de nature et l'état policé; étape, sur laquelle le philosophe ne s'étend guère. Toutefois, l'article Agriculture mentionne une situation économique nouvelle reflétant un "esprit de conquête", qui correspond au passage

1 - De l'interprétation de la nature, (éd. J. Varloot) p. 103
 2 - Éléments philosophiques du citoyen, I, ch. I. Cet état de guerre, rappelons-le, correspond à l'état de nature, et représente chronologiquement l'état premier de l'humanité.

de l'agriculture à une économie orientée vers la production des biens secondaires. Par ailleurs, à l'article Besoin, Diderot indique encore:

"La société facilite et (assure aux hommes) la possession des choses dont ils ont un besoin naturel; mais elle leur donne en même temps la notion d'une infinité de besoins chimériques, qui les pressent mille fois plus vivement que des besoins réels..."¹

Ceci laisse entendre que le droit de propriété fut un droit naturel (chacun dispose de "son coin de terre"), et que les "besoins chimériques", eux-mêmes provoqués d'ailleurs par les besoins naturels, en faisant passer les hommes de l'état d'agriculture à celui du commerce et du luxe, ont entraîné une inégalité naturelle qui semble précéder la formation même de l'état policé; car, sinon, il faudrait supposer que les hommes, aveuglés par cet "esprit de conquête", allaient infailliblement précipiter leur propre ruine et l'extermination de l'espèce. Ce qui revient à dire, que Diderot, en mêlant les rapports entre le développement économique et le développement politique de la société, laisse présumer que le pacte constitutif de la société politique, s'il garantit pour tous "la possession des choses dont ils ont un besoin naturel"² contre l'anarchie, pérennise en même temps l'inégalité sociale.³ Ce qui ne pouvait manquer de déplaire à

1 -A.-T., XIII, p. 428

2 -idem, Encycl., art. Besoin

3 -les plus 'forts', qui possèdent le plus de biens, comme les faibles qui n'ont pu s'approprier autant, ont droit à la sécurité et à la tranquillité; aucun des deux ne doit s'attaquer à l'autre. C'est ce que Diderot entend par réparation de l'inégalité naturelle. (A.-T., I, 467)

Rousseau qui vit là le caractère "mystificateur" de la philosophie politique de Diderot. Car, jusqu'alors, s'il apparaît que la pensée politique de Diderot, profondément enrichie et stimulée par l'influence de Rousseau, reste soumise à maintes interprétations^I, il est un fait, qu'à partir du volume V de l'Encyclopédie (qui contient, avec l'article Économie politique, l'article Droit naturel), la pensée de Diderot, encore proche de celle de Rousseau, va désormais se préciser tout en se démarquant par rapport à celle du philosophe de Genève. Ce sont ces divergences de deux pensées capitales, que nous allons tenter de dégager, pour mieux mettre en valeur, chez Diderot, la cohésion, voire la logique, d'une pensée dispersée.

I -Par exemple, "si l'on se borne à y voir un amalgame de théories anciennes, et singulièrement des théories du droit naturel", comme le note Proust (op. cit.) p. 510.

IV

. Diderot et J.J. Rousseau

"Notre véritable sentiment n'est pas celui dans lequel nous n'avons jamais vacillé, mais celui auquel nous sommes le plus habituellement revenu" I

L'influence de Rousseau est majeure. Sa fréquentation, son second Discours, et son article Economie politique ont joué un rôle déterminant sur la pensée de Diderot en lui montrant les alternatives. Par contre, son indépendance d'esprit, sa rigueur sentimentale, sa défiance vis-à-vis de la "secte" des Encyclopédistes chez qui il condamna un optimisme de classe, lui valurent en retour, l'appellation "anti-philosophe" et la déconsidération concertée des "Philosophes" pour ses œuvres telles que le Contrat social que Diderot lui-même ignorera délibérément. Quand, en 1754, les deux philosophes s'écartent l'un de l'autre, leurs théories, à bien des égards, sont encore proches². Ainsi, tous deux semblent bien d'accord, par exemple, que la corruption et les vices sont inséparables du progrès et de la civilisation: c'est Diderot qui écrit à l'article Cité:

"Nous voyons naître et s'accroître la corruption et les vices avec la naissance et l'accroissement des cités"³

I -Diderot, Oeuvres philosophiques (éd. Vernière) p. 283

2 -Plus tard, Rousseau qui sera sévère pour son premier Discours "tout au plus médiocre", accusera Diderot de l'avoir poussé à noircir l'image de l'homme. Corres. Gén. 3884, XIX, 246; Conf., VIII, 250, 277.

3 -A.-T., XIV, 188

Tous deux s'opposent aussi à la notion 'Hobbiste' de la méchanceté naturelle de l'homme; ainsi, le Discours sur l'inégalité, reprenant les termes mêmes de Diderot¹, précise que les hommes à l'état de nature, "ne pouvaient être ni bons, ni méchants, et n'avaient ni vices, ni vertus", et ajoute:

"N'allons surtout pas conclure avec Hobbes, que pour n'avoir aucune idée de la bonté, l'homme soit naturellement méchant"²

Cependant, il n'y a pas, pour Diderot, de différence morale entre l'homme à l'état de nature et l'homme sociable; entre eux, point de mutations ni de métamorphoses, mais une évolution continue. En fait, les besoins "chimériques" de l'homme social, sont eux-mêmes devenus naturels, intégrés par l'habitude. Dans L'Essai sur le mérite et la vertu, Diderot mettait déjà sur le même plan les passions de l'homme naturel et de l'homme social, car pour lui ces deux hommes n'en forment qu'un³. Rousseau, au contraire, a montré dans son deuxième Discours qu'il n'y a pas de commune mesure entre les passions proprement physiques et les passions sociales. Il ne nie pas la contingence de l'histoire, mais il pense que le passage de l'état de nature à la société corrompue repose sur un contrat trompeur qui a lui-même défiguré l'image originelle de l'homme où l'amour de soi et la compassion

1 -cf. Essai sur le mérite et la vertu; A.-T., I, 127 et suiv

2 -Rousseau, De l'inégalité (J.L. Lecercle, éd. sociales, Paris, 1954) p. 93.

3 -A.-T., I, p. 64

définissaient la sphère de la bonté naturelle, et où la perfectibilité indiquait le principe de la possibilité d'une histoire. Le mal viendra s'inscrire à l'intérieur de la liberté de l'homme: en s'aliénant au profit du groupe et de l'opinion, l'homme a cessé d'être lui-même¹. Le pôle dialectique opposé ici à la nature, c'est la société, désormais inséparable de l'individu; c'est elle qui introduit la lutte dans l'individu en tyrannisant sa nature, et dans le groupe, en portant nécessairement les hommes à se haïr². L'ordre social nie ainsi l'état de nature qui pourtant l'invite à l'existence³. Le problème de l'existence se pose donc à neuf: l'existence pour soi, d'abord inconsciente de ses fins et de ses moyens, c'est-à-dire "innocente", va faire place à l'existence pour le groupe; et il s'agit dès lors, de conquérir une vertu qui puisse être substituée à l'innocence perdue. C'est là que les hommes hésitent, car "la raison nous montre le but, et les passions nous en écartent"⁴. Or Diderot rejette en bloc cette dualité de la conscience et des passions. Dans l'Essai sur le mérite et la vertu, il montre au contraire que les satisfactions sociales (de l'estime) fournissent la grande majorité des plaisirs "que nous goûtons dans la vie"⁵. Ces satisfactions sont encore pour lui un des ressorts

I - "Je ne vois pas qu'on puisse chercher la source du mal moral ailleurs que dans l'homme libre, perfectionné, partant corrompu". Corresp. Gén., (Dufour et Plan, Paris, 1924-34) 300, II, p. 306

2 - Il faut voir ici la seule justification du Hobbisme

essentiels de la vie morale. Aussi ne différencie-t-il guère l'amour-propre de l'amour de soi-même¹ qui ne signifie autre chose, à son avis, que l'intérêt personnel; erreur grave selon Rousseau:

"Il ne faut pas confondre l'amour-propre et l'amour de soi-même, deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. L'amour de soi-même est un sentiment tout naturel qui porte tout animal à veiller sur sa propre conservation, et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié produit l'humanité et la vertu. L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur"²

En fait, le grand reproche de Rousseau aux rationalistes de son temps, et en particulier à Diderot, serait de n'avoir pas distingué l'être naturel de l'être artificiel:

"Les soupçons, les ombrages, les craintes, la froideur, la réserve, la haine, la trahison, se cachent sans cesse sous ce voile uniforme et perfide de la politesse, sous cette urbanité si vantée que nous devons aux lumières de notre siècle"³

"l'opinion, rendant l'univers entier nécessaire à chaque homme, les rend tous ennemis nés les uns des autres, et fait que nul ne trouve son bien que dans le mal d'autrui" cité par P. Burgelin, La philo. de l'existence de J.J. Rousseau (P.U.F., 1952) p. 310

3 - Notons que la formation de la société semble inévitable; Comme l'indique la formule du Vicaire: "L'homme est social par sa nature, ou du moins fait pour le devenir"

4 - Préface de Narcisse, (O.C., Gallimard, Pléiade, 1964) V, 101

5 - A.-T., I, p. 84

1 - "l'amour propre est grand contemplateur de lui-même" idem, p. 89

2 - De l'inégalité (éd. cit.) p. 182

3 - O.C., I, 465-466 (Discours sur les Sciences et les Arts)

III.

Dans son second Discours, Rousseau décrit l'état moral de l'homme social placé dans "le nouvel ordre de choses" qui suit l'institution de l'inégalité des richesses; changeant de condition, l'homme est véritablement perdu: il doit maintenant assumer une histoire; de ce désarroi vont naître la morale et la religion¹. D'un autre point de vue, la socialisation, en séparant l'homme de la nature, fait surgir de nouvelles valeurs, et l'être s'efface au profit de l'apparence: "Etre et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège"². Une fois intégré à l'ordre social institutif, l'homme moral se retrouve définitivement aliéné: "l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait vivre que dans l'opinion des autres; et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence"³.

Et Rousseau ajoute:

"en un mot, demandant toujours aux autres ce que nous sommes, et n'osant jamais nous interroger là-dessus nous-mêmes, au milieu de tant de philosophie, d'humanité, de politesses et de maximes sublimes, nous n'avons qu'un extérieur trompeur et frivole: de l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur"⁴

I - "Il ne faut qu'établir dans son espèce les premiers rapports de la société pour donner à ses sentiments une moralité toujours inconnue aux bêtes" Rousseau, O.C. I, 236
Il faut souligner un abîme entre le groupement instinctif des abeilles et la transcendance sociale.

2 - De l'inégalité, p. 122

3 - Idem, p. 144

4 - Idem, p. 145

Diderot, dans l'Essai sur le mérite et la vertu, avait déjà souligné, sans en reconnaître toutefois le caractère factice, cette dépendance morale de l'homme vis-à-vis des passions sociales:

"Sans en croire le sentiment intérieur, la supériorité des plaisirs qui naissent des affections sociales sur ceux qui viennent des sensations, se reconnaît encore à des signes extérieurs, et se manifeste au-dehors par des symptômes merveilleux: on la lit sur les visages; elle s'y peint en des caractères indicatifs d'une joie plus vive, plus complète, plus abondante que celle qui accompagne le soulagement de la faim, de la soif et des plus pressants appétits"¹

Diderot, et il faut penser à ^{sa} conception mélodramatique d'un théâtre moral, introduit dans le monde social le rôle primordial de l'acte joué (pantomime) déterminé par les affections sociales; le monde moral devient une scène où chacun est tenu à un rôle, au point que la distinction ne se fait pas tant entre bons et méchants, mais plutôt entre bons et mauvais acteurs (thème magistral du Neveu de Rameau); l'homme relègue même sa satisfaction personnelle au plaisir qu'il procure à ses spectateurs.² Vivre, c'est se donner en spectacle, c'est toujours être vu des autres ou de soi-même; l'homme est toujours en communication, et même conscient du caractère factice de ses rapports avec les autres; il préfère cet artifice

¹ -A.-T., I, p. 80

² -Idem, p. 82. "Si ce genre de passions est adroitement remuée, comme il arrive à la représentation d'une bonne tragédie, il n'y a aucun plaisir, à égalité de durée, qu'on puisse comparer à ce plaisir d'illusion" (*idem*.)

à la réalité de sa solitude.¹ Or, Rousseau affirme que c'est précisément ainsi que "naissent des multitudes de rapports sans mesure, sans règle, sans consistance, que les hommes altèrent et changent continuellement, cent travaillant à les détruire, pour un qui travaille à les fixer"²; et de conclure "La dépendance des hommes, étant désordonnée, engendre tous les vices"³.

En fait, on remarque bien comment Rousseau s'acharne à combattre un principe que Diderot s'efforce de défendre: Il s'agit de la sociabilité naturelle de l'homme. L'Essai sur le mérite et la vertu distingue dans la structure même de l'homme (et ceci est vrai pour tout animal), les ressorts qui le poussent vers d'autres individus: appétit sexuel et affection maternelle.⁴ Sur un autre plan, le caractère raisonnable de l'homme, qui a garanti la préservation de l'espèce, a fait en sorte que la sociabilité soit l'épanouissement de ces inclinations naturelles dans le cadre de la société constituée.⁵ Rousseau, s'il admet une inclination naturelle (telle

1 -A.-T., I, p. 94

2 -Manuscrit de Genève, (éd. Dreyfus-Brisac, Alcan, Paris, 1896), p. 247

3 -Emile, II, (éd. Garnier, p. 65

4 -A.-T., I, p. 42

5 -Idem.

(1) -Notons un témoignage intéressant sur la personnalité de Diderot par son amie madame de Nécker (Mélanges, I, p. 285): "Diderot est content de la conversation des gens les plus médiocres; il ressemble à un joueur de paume qui, jettant continuellement la balle contre un mur, dit: voilà un mur qui renvoie bien la balle et qui joue à merveille"

que la pitié qui pousse le sauvage à se mettre "à la place de celui qui souffre"), pense toutefois que cette bienveillance naturelle tient de l'amour de soi (elle n'en est que la projection vers le semblable), et n'implique en aucun cas un commerce véritable - ou inévitable - entre les personnes; cette dépendance des autres serait le contraire de la liberté.¹

Ce sont là, deux conceptions de l'homme qui s'opposent, en même temps que deux philosophies. D'après le Discours sur l'inégalité, ce qui distingue l'homme des animaux, ce n'est pas tant l'entendement que la liberté et la faculté de se perfectionner:

"Ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme, que sa qualité d'agent libre"²

Lorsqu'ils parlent de l'homme, Rousseau évoque un être libre; alors que Diderot y voit un être essentiellement raisonnable³. Par "perfectibilité" Rousseau entend le pouvoir de développer certaines facultés que l'homme à l'état de nature ne possède qu'"en puissance", et parmi ces "facultés virtuelles"⁴ il discerne l'imagination qui se développe la première, mais surtout la raison dont le développement est plus tardif. "L'idée

1 - Diderot qui identifiait, avant l'Encyclopédie, sociabilité et bienveillance naturelle, ramène, au moment de l'Apologie pour Prades, la sociabilité au sentiment de l'utilité réciproque. Voir R. Hubert, Les sciences sociales dans l'Encyclopédie (Université de Lille, 1923) p. 205.

2 - Rousseau, De l'inégalité, p. 80.

3 - Rousseau s'oppose par là à l'opinion unanime de ses contemporains reflétée par Locke: "Par raison, j'entends une faculté par où on suppose que l'homme est distingué des bêtes" Essai philo. concernant l'entendement humain, liv. IV ch. XVII, paragraphe I.

fondamentale de Rousseau est que, par une sagesse de la nature, les facultés de l'homme ne se développent qu'au moment où elles deviennent nécessaires pour sa conservation"¹. Or, dans l'article Autorité politique, Diderot fait dépendre la liberté de l'individu de ses capacités d'être raisonnable: "chaque individu de la même espèce a le droit d'en jouir aussitôt qu'il jouit de la raison"²; et, c'est parce qu'il est raisonnable que l'homme est sociable. Rousseau démontre tout le contraire: c'est en devenant sociable que l'homme est devenu raisonnable: "Il avait, dit Rousseau, dans le seul instinct tout ce qu'il lui fallait pour vivre dans l'état de nature; il n'a dans une raison cultivée que ce qu'il lui faut pour vivre en société"³. On voit comment Rousseau repousse la théorie de la sociabilité naturelle qui suppose l'homme naturellement raisonnable; l'homme à l'état de nature, ne fait aucun usage de la raison qui reste une "faculté superflue"; l'espèce humaine ne possède originairement la raison qu'en puissance, et cette faculté reste virtuelle chez le

IV -Emile (Garnier, 1964) liv. II, II, p. 47

I -Derathé, Le rationalisme de J.J. Rousseau, (P.U.F. 1948), p. 10

2 -A.-T., XIII, 392. A l'art. Droit naturel (1755, Encyc. V) Diderot affirmera: "il faut raisonner en tout, parce que l'homme n'est pas seulement un animal, mais un animal qui raisonne"

3 -De l'inégalité; cf. le texte analogue de l'Emile: "le même homme qui doit rester stupide dans les forêts, doit devenir raisonnable et sensé dans les villes, quand il y sera simple spectateur" (éd. Garnier, II, p. 226)

sauvage. Le développement de la raison et celui de la vie sociale allant de pair, la sociabilité, comme la raison, longtemps virtuelle se développera elle aussi à son heure. Ce qui permet à Rousseau, sans se contredire, de nier la sociabilité à l'état de nature, tout en reconnaissant qu'elle est conforme à la nature humaine; c'est là le sens de la formule fameuse : " L'homme est sociable par nature, ou du moins fait pour le devenir"¹. Il faut souligner ici que Rousseau n'a jamais confondu l'état de nature - "qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui, probablement n'existera jamais"², avec la vraie nature de l'homme, puisqu'il ne permet pas à l'homme de développer toutes les virtualités de sa nature. La sociabilité ne deviendra un principe effectif de la conduite humaine, qu'au moment où les "facultés virtuelles" de l'homme, imagination et raison, se déploieront. Et pour cela il faut à l'homme le commerce et l'assistance de ses semblables³. Ainsi, la doctrine constante de Rousseau est que l'homme ne saurait cultiver sa raison avant de vivre en

1 - Profession de foi du Vicaire Savoyard (éd. Beaulavon, I44)

2 - De l'inégalité, préface, p. 35 (éd. Garnier)

3 - "L'homme qui, privé du secours de ses semblables et sans cesse occupé de pourvoir à ses besoins, est réduit en toute chose à la seule marche de ses propres idées, fait un progrès bien lent de ce côté-là; il vieillit et meurt avant d'être sorti de l'enfance de la raison". Cité par Derathé, (op. cit.) p. 15

société. Au mythe de l'homme naturellement raisonnable, Rousseau substitue celui de l'homme naturellement sensible.^I On retrouve ainsi à propos de la naissance des sociétés civiles la même opposition fondamentale qu'au sujet de l'état de nature. Diderot et Rousseau esquissent bien l'histoire de l'humanité de la même façon, mais ils l'interprètent différemment. Diderot, qui discerne une inégalité naturelle entre les hommes, parle des "forts" et des "faibles", et, avec les théoriciens du droit naturel, considère que l'usage de la violence entre les hommes est un phénomène normal, en l'assimilant à l'usage de la force brutale entre animaux². Or Rousseau remarque que la lutte entre les forts et les faibles ne saurait être assimilée à la lutte pour la vie: l'animal dévore mais n'opprime pas:

"Un homme pourra bien s'emparer des fruits qu'un autre a cueillis, du gibier qu'il a tué, de l'autre qui lui servait d'asile; mais comment viendra-t-il jamais à bout de s'en faire obéir?"³

"Diderot ne répond nulle part à cette question, parce qu'il ne se la pose pas. Et il ne peut se la poser, parce qu'il lui faudrait remettre en cause ce que toute sa philosophie politique doit justifier: le droit de propriété. En ef-

I - "Il est certain, que faire le bien pour le bien, c'est le faire pour soi, pour notre propre intérêt, puisqu'il donne à l'âme une satisfaction intérieure, un contentement d'elle-même, sans lequel il n'y a pas de vrai bonheur" (Corres. Gén. Dufour et Plan, VI, p. 227). La morale de Rousseau est fondamentalement individualiste et spiritualiste.

2 - A.-T., I, pp. 466-467

3 - Rousseau, De l'inégalité, p. 104

fet, semble lui demander Rousseau, "quelles pourront être les chaînes de la dépendance parmi des hommes qui ne possèdent rien?"¹. Cette question de la propriété, Diderot, en effet, se contente de l'escamoter (du moins avant 1754), alors qu'elle occupe une place majeure dans le Discours de Rousseau, où ^{ce dernier} il remarque que l'inégalité entre les hommes ne tient pas tant à leurs qualités physiques ou morales, qu'à l'évolution ^{économico}-sociale (répartition du travail et des terres)². Il ne s'agit donc pas d'une "inégalité naturelle", et il est par conséquent impropre de parler de forts et de faibles:

"Le sens de ces termes, écrit Rousseau, est mieux rendu par ceux de pauvre et de riche, parce qu'en effet un homme n'avait point, avant les lois, d'autre moyen d'assujettir ses égaux qu'en attaquant leur bien, ou leur faisant quelque part du sien"³

Il fallait insister sur ces divergences fondamentales qui concernent la théorie du droit naturel aussi bien que la nature de l'homme. C'est aussi la rigueur "paradoxe"⁴ (en opposition avec les théories classiques) de Rousseau qui a poussé la pensée politique de Diderot à se consolider tout en l'amenant à résoudre certaines équations qu'elle n'avait

1 -J. Proust, Diderot et l'Encyclopédie, p. 373

2 -Sans nier l'inégalité naturelle, Rousseau souligne que c'est l'inégalité sociale qui aggrave les inégalités naturelles: "on comprendra combien la différence d'homme à homme doit être moindre dans l'état de nature que dans celui de société, et combien l'inégalité naturelle doit augmenter dans l'espèce humaine par l'inégalité d'institution" p.194

3 -Idem, De l'inégalité, p. 127

4 -"J'aime mieux être homme à paradoxes, qu'homme à préjugés" Emile, Liv. II, II, p. 60 (Garnier, 1964)

d'abord pas relevées, entre autres celle de la propriété privée et de l'inégalité sociale.¹ Ainsi, dans le pacte social, Diderot voit essentiellement le caractère raisonnable - parce que nécessaire à la conservation de l'espèce - d'une juridiction souveraine qui soumet tous les individus, forts et faibles, en les garantissant les uns contre les autres². Il rétablit une égalité de principe entre des hommes inégaux dans les faits. Rousseau ne voit là qu'un masque juridique: le pacte social n'est nullement raisonnable, et son utilité n'est pas double. L'institution sociale ne se justifie pas par une nécessité d'ordre général comme le croient les théoriciens du droit naturel, mais pérennise en réalité le pouvoir des "riches" (que Diderot appelle "forts") et "la loi de la propriété et de l'inégalité"³. Précisons que, s'il semble beaucoup plus hardi dans son analyse des origines de la société civile, Rousseau n'en tire aucune conclusion d'ordre révolutionnaire⁴; il conteste Diderot pour qui le pacte est une nécessité rationnelle, et affirme en même temps qu'il ne s'agit que d'une nécessité de fait, d'un état conventionnel qu'il faut prendre comme un moindre mal, et, qui tout comme

I -Locke expliquait déjà, que l'institution sociale n'avait d'autres fins que la conservation mutuelle des vies, des libertés, des biens, choses qu'il désigne par le nom général de "propriétés" (Du gouv. civil; Bruxelles, 1749, p.179)

2 -A.-T., I, p. 467

3 -De l'inégalité, p. 126

4 -L'art. Economie pol. défend nettement la propriété, "le plus sacré de tous les droits du citoyen", et ne fait que proposer quelques mesures juridiques pour enrayer l'inégalité.

notre faiblesse, est un fait social qu'il s'agit de dépasser¹. Aussi, Rousseau et Diderot sont d'accord en bien des points. Ils opposent tous les deux la théorie du contrat social aux théories absolutistes traditionnelles, et repoussent par là la théorie selon laquelle l'autorité monarchale dériverait de l'autorité paternelle². De même tous deux reconnaissent le caractère sacré des lois, et se rejoignent par là pour repousser et contester l'arbitraire, dans la mesure où l'apologie de la loi est la meilleure arme contre la monarchie de droit divin et l'absolutisme de type hobbiste³. Car leurs conceptions de la souveraineté sont fort proches; le peuple est souverain, et la loi n'a d'autre origine que la volonté générale qui est le "corps politique" lui-même, et que le peuple délègue à la personne morale qui en a l'usufruit, et qui tant que dure cet usufruit, exerce l'autorité pleinement et entièrement. Hommes d'ordre, ni l'un ni l'autre semblent s'accommoder d'une souveraineté partagée, et ils repoussent tout système politique risquant de provoquer le désordre⁴.

1 - "c'est le fer qu'il faut laisser dans la plaie, de peur que le blessé n'expire en l'arrachant" (Corres. gén., II, p. 207; lettre à Voltaire); nul retour en arrière n'est pensable. Au contraire, le crime de la société est d'être rétrograde: "Nous étions faits pour être hommes, les lois de la société nous ont replongés dans l'enfance" *Em.*, II, 52.

2 - Théorie de Locke

3 - L'art. Autorité politique fait ressortir clairement que le prince doit gouverner "selon les lois de la justice"; et, dans son second Discours Rousseau note: "quelle que puisse être la constitution d'un gouvernement, s'il s'y trouve un seul homme qui ne soit pas soumis à la loi, tous les autres sont nécessairement à la discrétion de celui-là" p. 49.

4 - "On peut assurer que tout gouvernement en général tend au

Mais, avec l'article Droit naturel (1755), Diderot va définitivement se démarquer par rapport à Rousseau, en affirmant nettement un déterminisme moral qui ne s'accorde plus en rien avec la conception morale du philosophe de Genève. En fait, si Diderot a repris l'article, rédigé en premier lieu par Boucher d'Argis¹, c'est surtout pour la raison précise que ce dernier exposait la théorie de Burlamaqui qui repose sur l'affirmation nette que l'homme est moralement responsable de ses actes². Or l'idée de libre arbitre est plus menaçante pour Diderot que le fait même de croire nécessaire au bon ordre des choses la caution d'un Dieu transcendant. Dangereux pour le rationalisme, l'acte libre est irrationnel, car il crée du désordre en faisant surgir de l'imprévisible. L'article de Diderot est donc fondé sur la négation du libre arbitre. Les "oscillations" de l'individu sont le simple effet de causes matérielles extérieures, et il n'y a donc "ni bien ni mal moral, ni juste ni injuste, ni obligation ni droit"³. Contrairement donc à ce que pense Rous-

despotisme ou à l'anarchie" (A.-T., XIII, 295). Rousseau aussi, met l'anarchie et le despotisme sur le même plan: "le dernier terme de l'inégalité, et le point extrême qui ferme le cercle et touche au point d'où nous sommes partis" De l'inégalité, 142.

1 - Encycl. t. V, p. 130 Droit de la nature.

2 - Burlamaqui, Principes du droit naturel, (Genève et Copenhague, Philibert, 1762) p. 77

3 - Un an plus tard (juin 1756), dans la lettre à Landois, Diderot fait sa profession de foi matérialiste, en affirmant délibérément un déterminisme total: "Regardez-y de près et vous verrez que le mot liberté est un mot vide de sens, qu'il n'y a point et qu'il ne peut y avoir d'êtres libres, qu nous ne sommes que ce qui convient à l'ordre général, à

seau ce n'est pas le libre arbitre qui distingue l'homme de l'animal, mais sa capacité à raisonner, c'est-à-dire de déterminer son action, là où l'animal est entraîné par une sollicitation immédiate: "Il faut raisonner en tout, parce que l'homme n'est pas seulement un animal, mais un animal qui raisonne"¹. C'est donc en tant qu'être raisonnable et sociable que l'homme se distingue des animaux, et non en tant qu'"agent libre", comme l'affirme Rousseau². Diderot réaffirme implicitement, contre Rousseau, que l'homme est donc naturellement en relation avec ses semblables; il y a une société générale du genre humain qui s'identifie à l'être collectif de l'espèce; l'individu est à ce corps ce que la molécule est à l'organisme, et la raison reflète cet état de choses:

"Mais si nous ôtions à l'individu le droit de décider de la nature du juste et de l'injuste, où porterons-nous cette grande question? Où? Devant le genre humain; c'est à lui seul qu'il appartient de la décider, parce que le bien de tous est la seule passion qu'il ait. Les volontés particulières sont suspectes; elles peuvent être bonnes ou méchantes, mais la volonté générale est toujours bonne; elle n'a jamais trompé, elle ne trompera jamais."³

Il faut donc remarquer que la volonté générale dont parle Diderot est la volonté de fait d'un être collectif concret, le genre humain. Mais pour Rousseau, le corps social,

l'organisation, à l'éducation et à la chaîne des événements... Ce qui nous trompe, c'est la prodigieuse variété de nos actions, jointes à l'habitude que nous avons prise tout en naissant de confondre le volontaire avec le libre" (Corres. éd. Roth, I, p. 212)

1 -A.-T., XIV, 298. Oeuvres pol., (Vernière) p. 31.

2 -De l'inégalité, p. 80

3 -A.-T., XIV, 299. et Oeuvres pol., p. 32

qu'il n'assimile pas comme Diderot à un organisme animal, représente une communauté artificielle au sein de laquelle les hommes se sont librement associés; de même la volonté générale ne saurait être que la résultante de volontés multiples associées librement pour la constitution d'un ordre civil.¹ Or Diderot expose bien que la volonté générale est antérieure et supérieure aux volontés particulières, de la même façon que l'espèce l'est aux individus. Ce qui permet à J. Proust de noter que "la volonté générale de chacune des sociétés civiles que Rousseau appelle corps politiques n'est qu'une volonté particulière au regard de la volonté générale de l'espèce"².

Prenant nettement position pour une philosophie matérialiste, en affirmant un déterminisme moral qui est le pivot de l'article Droit naturel, Diderot, après Hobbes³, entend ainsi offrir à la philosophie politique du droit naturel une base nouvelle, et pour ainsi dire scientifique et autrement plus dangeureuse; ceci en fournissant des prolon-

I - La vertu, selon Rousseau, ne saurait se caractériser autrement que comme "la conformité de la volonté particulière à la volonté générale". La volonté générale ne peut être confondue, comme le fait Diderot, avec le genre humain. Car demande Rousseau, comment suivre une volonté qui reproduit en nous l'image d'une société de fait, d'une société injuste? Dans le Contrat social (liv. II, ch. III) Rousseau fondera précisément la volonté générale sur le contrat. La volonté générale prend corps dans l'ensemble des citoyens, qui ont eux-mêmes renoncé à tous leurs droits en faveur de cet ensemble constitué dont l'objet est l'égalité qui garantit en retour les libertés individuelles compatibles avec l'égalité. Soumis à une même obéissance ils conservent tous leurs intérêts particuliers; il s'agit donc

FEUILLE 124 OMISE DANS LA PAGINATION.

gements socio-politiques à une étude psycho-physiologique de l'homme soumis aussi à un déterminisme social¹.

L'article Droit naturel, qui suscita de vives réactions parmi les adversaires de Diderot², préfigure d'autre part le Manuscrit de Genève, qui devait bientôt devenir le Contrat social. Le chapitre II du livre I de ce Manuscrit, intitulé "De la société générale du genre humain"³ (qui a été par la suite supprimé du Contrat social) est avant tout une réfutation de l'article de Diderot. Rousseau commence par préciser que la société générale du genre humain, n'est pas un être naturel, né spontanément du besoin d'aide mutuelle ressenti par les hommes, comme le pense Diderot, mais une fiction imaginée par les puissants pour sauvegarder leurs seuls avantages. Il s'agit d'une "union trompeuse" qui ne "donne de nouvelles forces qu'à celui qui en a déjà trop, tandis que le faible, perdu, étouffé, écrasé dans la multitude, ne trouve nul asile où se réfugier, nul support à sa faiblesse"⁴. "Il est certain, ajoute Rousseau, que le genre humain n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective

d'une soumission raisonnable à un intérêt commun. Ainsi la volonté générale s'oppose à la volonté de tous, où en l'absence d'un intérêt commun, les puissants, bien que moins nombreux ont bien des moyens de l'emporter sur les autres.

2 - Diderot et l'Encycl., p. 389

3 - Hobbes était le premier à avoir rattaché son système pol. à une philosophie matérialiste

1 - cf. Système de la nature; "tout homme qui reconnaît la fatalité demeurera persuadé qu'une nation mal gouvernée est un sol fertile en plantes vénéneuses" (éd. de 1771, I, 263).

2 - Tel A. Chaumeix qui conclut sa critique en s'adressant

qui ne suppose aucune union réelle entre les individus qui le constituent"¹. Le genre humain n'est pas non plus une "personne morale", un être de raison, comme l'est un corps politique, car "nos besoins nous rapprochent à mesure que nos passions nous divisent, et plus nous devenons ennemis de nos semblables, moins nous pouvons nous passer d'eux"²; et Rousseau rompt le dernier pont qui le reliait encore à Diderot: "Loin que l'intérêt particulier s'allie au bien général, ils s'excluent l'un l'autre dans l'ordre naturel des choses"³. Ce qui est exactement le contrepied de la formule chère au Langrois:

"Il est absurde de dire que, dans chaque système de créatures, l'intérêt de l'individu est contradictoire à l'intérêt général, et que le bien de la nature dans le particulier est incompatible avec celui de la commune nature"⁴

à l'auteur de l'article en ces termes: "Vous êtes un individu de l'espèce humaine: vous êtes citoyen du monde, et patriote de nulle part" Préjugés légitimes contre l'Encycl., (Hérissant Bruxelles et Paris, 1759, 8 vol.) II, p. 79

3. -Le titre primitif du chap. était: Du droit naturel et de la société générale; Rousseau avait aussi écrit: "Qu'il n'y a point naturellement de société générale entre les hommes", Vaughan, The political writings of J.J. Rousseau, Cambridge University press, 1915, 2 vol.) I, 447. (note)
4. -Idem, p. 448 et Du contrat social (éd. Halbwachs, p. 128) "Le riche, pressé par la nécessité, conçoit enfin le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain. Ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires, de leur inspirer d'autres maximes, etc." De l'inégalité, p. 124

1 -C.E. Vaughan, (op. cit.) I, 449. et Contrat soc., 128 (note)

2 -Du contrat social (éd. Halbwachs), note sur le Manuscrit de Genève, p. 127

3. -Idem, p. 128; et Vaughan (op. cit.) I, p. 450)

4 -A.-T., I, p. 66

Puis Rousseau pose la question: selon ce que Diderot entend par volonté générale, comment donc l'homme concevra-t-il, de lui-même que son intérêt personnel est de se soumettre à la volonté générale? Diderot, en affirmant que cette volonté "est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions"¹, semble limiter l'accès de la vie morale à une élite cultivée (avec ce que tel raisonnement suppose de réflexions et de déductions). Or Rousseau conclut que même si nous assimilons ce concept, ce n'est "que par l'habitude de juger et de sentir dans le sens de la société et selon les lois; (il) ne peut donc servir à les établir"², car c'est toujours de notre ordre social que nous tirons "les idées de celui que nous imaginons"³.

Ainsi, alors que Diderot, toujours stoïcien, semble jusque-là admettre que la vie morale, n'est accessible qu'à une fraction cultivée, tant que l'ensemble des hommes, naturellement raisonnables, mais ignorants, n'aura pas été arraché par l'éducation à l'erreur, Rousseau, lui prend les devants: au lieu de s'enliser dans la réalité, il faut "ti-

1 -A.-T., XIV, p. 300 " sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce, que son semblable est en droit d'exiger de lui" (idem)

2 -Vaughan, (op. cit.) I, p. 452. Diderot avait écrit que le dépôt de la volonté générale se trouve "dans les principes du Droit écrit de toutes les nations policées; dans les actions sociales des peuples barbares et sauvages (...) et même dans l'indignation et le ressentiment (...) pour suppléer au défaut des lois sociales et de la vengeance publique" A.-T., XIV, 300.

3 -Vaughan, I, p. 453.

rer du mal même le remède qui doit le guérir"^I. Aussi, ce chapitre second du Manuscrit de Genève, outre une rupture manifeste avec Diderot et les théoriciens du droit naturel, est aussi l'introduction naturelle au Contrat social. Il fallait d'abord montrer que la société, telle que la conçoivent les philosophes, élaborée à partir de la raison utilitaire, produite par réflexion sur l'utilité de l'association, dans le but d'éviter le désordre en satisfaisant mieux nos besoins, n'est pas viable car elle est nécessairement exploitée par les puissants, et contrarie la justice. Rousseau veut en fait substituer à la raison utilitaire des philosophes et des encyclopédistes, un effort, rationnel sans doute, mais fondé sur le sentiment propre de l'égalité, en vue de "dénaturer" l'homme, et d'établir un ordre entièrement nouveau, l'ordre civil, et juste, du contrat.

Mais on peut déjà souligner qu'à partir de là, et jusqu'en 1765, Diderot va désormais se montrer d'une fermeté inébranlable sur les principes qu'il a découverts auparavant grâce à Rousseau et contre lui. Car il faut bien comprendre que pour Rousseau le problème politique - ou l'inégalité sociale - est la conséquence d'une évolution vicieuse, et irréversible, de l'humanité, qui n'était pas moralement nécessai-

I -Vaughan, (op. cit.) I, p. 454

re, alors que Diderot et les Encyclopédistes dans leur ensemble s'accordent à y voir un fait de nature. Or c'est là une divergence fondamentale lorsque l'on sait que la démocratie ne peut en effet s'admettre que si les hommes sont supposés égaux sur un plan social. Ceci dit, il est clair que ce n'est pas tant la forme démocratique de l'Etat qui intéresse Diderot, que le maintien de l'intégrité du pouvoir souverain qui se doit en fait de protéger un libéralisme économique et progressiste. De la même manière, si Diderot affirme que la "toute puissance appartient de droit" au peuple, il entend aussi que le même pouvoir souverain "protège" le peuple contre lui-même, en empêchant le corps politique de se diviser au profit des factions, et assure la cohésion et la permanence de la volonté générale, en en maintenant le principe au-dessus des distortions sociales.

Ainsi, lorsqu'il évoque le contrat social, Diderot ne se préoccupe pas tant du pacte d'association que du pacte de soumission^I, sur lequel il rapporte toute son attention.

I - Chez les théoriciens du Contrat social, Pufendorf le premier avait remarqué que l'état civil se fonde sur deux pactes différents; le premier par lequel les individus s'engagent les uns vis-à-vis des autres à former un corps unique (pacte d'association), le second par lequel les citoyens se lient par contrat avec le souverain individuel ou collectif, à qui ils remettent l'autorité politique (pacte de soumission). Lire Derathé, Rousseau et les idées pol. de son temps; P.U.F. 1950, pp. 209 et suivantes. Rousseau, (Manuscrit de Genève chap. III et Contrat social chap. VI) au contraire de Diderot s'en tient essentiellement au pacte d'association: "Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la

(Toutefois, quand il parle du "corps de la nation", Diderot laisse bien entendre qu'il y a effectivement eu un pacte antérieur d'association, mais il le néglige volontiers, pour la bonne raison que, selon lui, les hommes sont sociables par nature¹). Ce pacte de soumission par lequel le peuple et le souverain s'engagent l'un envers l'autre n'est d'ailleurs pas nécessairement un contrat en forme. L'autorité que revêt le souverain peut avoir deux origines différentes: "ou la force et la violence de celui qui s'en est emparé, ou le consentement de ceux qui s'y sont soumis par un contrat fait ou supposé entre eux et celui à qui ils ont déferé l'autorité"². Dans le premier cas, l'autorité est usurpée, mais peut changer de nature "lorsqu'elle continue et se maintient du consentement exprès de ceux qu'on a soumis"³. Ce qui implique que pour Diderot la souveraineté est donc un bien transférable et par conséquent s'oppose à la théorie du droit divin. L'autorité que le pacte de soumission confère au souverain provient de chacun des individus associés au sein de la na-

personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution" Du contrat social, éd. cit., p. 90.

1 - "Les hommes ne se sont mis en société que pour être plus heureux" Encycl., art. Souverains; et Oeuvres pol., p. 54.

2 - A.-T., XIII, 392; Encycl., art. Autorité pol. et Oeuvres pol. pp. 9-10

3 - Idem; Voir art. Souverains: "ceux (les souverains) qui s'établissent par la violence ne sont que des usurpateurs; il ne deviennent légitimes que lorsque le consentement des peuples a confirmé aux souverains les droits dont ils s'étaient emparés" Oeuvres pol. p. 54.

FEUILLE 131 OMISE DANS LA PAGINATION.

tion. "la société ne s'est choisi des souverains que pour veiller plus efficacement à son bonheur et à sa conservation". Tout en exposant clairement la théorie utilitariste du contrat, Diderot reconnaît le principe de la souveraineté nationale: le pouvoir a pour origine le peuple, et s'exerce à son profit. Seulement il ne faut pas trop voir là une doctrine démocratique au sens large du terme, car en effet le peuple ne dispose pas du pouvoir qu'il a remis à un usufruitier, et qu'il ne peut reprendre tant que la succession dynastique est assurée. Par là, Diderot est même partisan d'une monarchie autoritaire (forte) pourvu qu'elle ne soit pas arbitraire (despotique):

"Pour que le souverain travaille au bien de l'Etat il faut qu'il puisse agir et prendre les mesures nécessaires à cet objet; ce serait donc un vice dans un gouvernement, qu'un pouvoir trop limité dans le souverain"²

Mais, de même qu'à l'article Autorité politique, Diderot affirmait que l'homme ne peut aliéner aux mains d'autrui plus de pouvoir qu'il n'en a sur lui-même³, l'article Souverains fait aussi remarquer que la souveraineté absolue -qui dispose de la puissance législative et exécutive- a ses limites:

1 -Encycl., art. Souverains (Oeuvres pol. pp. 54-55)

2 -Idem (Oeuvres pol. p. 56)

3 -"L'homme ne doit ni ne peut se donner entièrement et sans réserve à un autre homme" A.-T., XIII, p. 393 et Oeuvres pol. p. II

"la droite raison fait voir qu'elle a toujours des limites naturelles; un souverain, quelque absolu qu'il soit, n'est point en droit de toucher aux lois constitutives d'un Etat, non plus qu'à sa religion; il ne peut point altérer la forme du gouvernement, ni changer l'ordre de la succession, à moins d'une autorisation formelle de sa nation. D'ailleurs, il est toujours soumis aux lois de la justice et à celles de la raison, dont aucune forme humaine ne peut le dispenser"¹

Diderot conçoit donc bien, que dans le contrat politique, les individus composant le corps ne remettent pas l'autorité à une personne physique mais d'abord au corps, qui^{de} par leur volonté constitue une entité morale, dont le monarque est le représentant. C'est à la seule volonté générale, qui s'incarne dans la personne du monarque en la transcendant tout comme elle transcende les autres personnes, que le sujet d'une monarchie résigne sa volonté propre, et devient citoyen. En insistant sur la fonction d'interprète légitime de la volonté générale qui est selon lui l'apanage du monarque, Diderot se conforme à la théorie des 'êtres moraux' qu'avait développé avant lui Hobbes³. Ainsi, l'article Cité fait une distinction entre personnes physiques et personne morale: les personnes physiques "ont résigné leurs volontés et leurs forces" au profit de la volonté générale qui est l'"être moral public", que constitue la société ainsi formée, et que repré-

¹ -Encycl., art. Souverains (Oeuvres pol. p. 56). L'art. Autorité pol. disait déjà: "Le prince tient de ses sujets mêmes l'autorité qu'il a sur eux; et cette autorité est bornée par les lois de la nature et de l'Etat" A.-T., XIII, 394 (Oeuvres pol. p. 13).

² -Voir art. Citoyen; A.-T., XIV, pp. 191-192-193

³ -"Cette théorie repose, chez Hobbes, sur une distinction

sente la "personne physique" du souverain. Indépendamment de Hobbes - pour qui la personnalité morale souveraine est incarnée dans le souverain -, Diderot dissocie toutefois la personne morale souveraine de la personne physique du souverain; elles sont séparées en droit, même si elles sont réunies en fait. Ceci, car il est entendu que dans la monarchie ce sont les lois et non le prince, qui incarnent l'être moral de la société civile, et reflètent la volonté générale. Chaque individu est d'abord soumis, par le contrat social, à l'autorité des lois, et l'acte par lequel il résigne sa volonté et ses forces à la personne morale publique fait de lui un citoyen. Si en fait le souverain est un, il est double en droit, car en même temps qu'il représente l'être moral, il demeure une personne privée. Aussi, chacun des membres de la société civile est donc double : sujet par rapport au monarque, et citoyen par rapport à la volonté générale. Toujours à l'article Citoyen, Diderot définit clairement sa conception de la souveraineté :

"Il y a des occasions où (le citoyen) se trouve sur la même ligne, je ne dis pas avec ses concitoyens,

initiale entre 'multitude' et 'société'. Dans la multitude, chaque individu, chaque personne physique a sa volonté propre, et on ne saurait concevoir que de la juxtaposition de ces volontés multiples naisse autre chose que le désordre. En revanche l'acte par lequel tous s'accordent à confier l'autorité à un souverain commun fait de la multitude un corps, une personne civile, dont la volonté est une" J. Proust, Diderot et l'Encyclopédie, pp. 427-428. Voir aussi Derathé, Rousseau, 400.

mais avec l'être moral qui leur commande à tous. Cet être a deux caractères, l'un particulier et l'autre public: celui-ci ne doit point trouver de résistance; l'autre peut en éprouver de la part des particuliers, et succomber même dans la contestation. Puisque cet être moral a des domaines, des engagements, des fermes, etc., il faut, pour ainsi dire, distinguer en lui le souverain et le sujet de la souveraineté" I

Si, comme le remarque à propos J. Proust, "dans une telle perspective, la liberté politique paraît une notion aus si vide de sens que l'est d'autre part, pour Diderot, celle de la liberté morale"², il faut cependant souligner que Diderot reconnaît un déterminisme social, étroitement associé à la liberté civile introduite par le pacte.³ Par ailleurs, Diderot semble admettre un retour à la liberté naturelle - qui précède la liberté civile introduite par le contrat -, quand il s'agit de déposer par la violence un usurpateur ⁴.

I - Encycl., art. Citoyen; A.-T., XIV, p. 193.

2 - J. Proust, Diderot et l'Encycl. p. 430

3 - "Tout homme qui reconnaît la fatalité demeurera persuadé qu'une nation mal gouvernée est un sol fertile en plantes vénéneuses" Système de la nature, I, p. 263 (éd. de 1771)

4 - "La puissance qui s'acquiert par la violence n'est qu'une usurpation, et ne dure qu'autant que la force de celui qui commande l'emporte sur celle de ceux qui obéissent; en sorte que si ces derniers deviennent à leur tour les plus forts et qu'ils secouent le joug, ils le font avec autant de droit et de justice que l'autre qui le leur avait imposé" A.-T., XIII, 392 (art. Autorité pol.) Oeuvres pol. IO. En ce sens, la déposition du tyran, plus qu'une insurrection, semble bien être fondée sur un droit naturel (le droit du plus fort). Toutefois, contre l'avis de Proust (Diderot et l'Encycl., pp. 430-431), si effectivement Diderot, à l'art. Autorité pol. fait une distinction entre le tyran (usurpateur) et le despote (mis sur le trône par la loi de la succession dynastique, ou par le consentement des peuples), il faut surtout voir là un excès de prudence

Mis à part la loi de succession dynastique¹, le pouvoir souverain se doit de respecter une autre "loi fondamentale": le respect et la protection de la propriété².

Il n'est pas faux de penser que toute la philosophie politique de Diderot - pendant la période encyclopédique - et le principe même du contrat politique se déduisent à partir de ce droit "sacré" de la propriété. Cette loi fondamentale n'est pas politique, et elle se déduit logiquement des deux postulats qui introduisent la doctrine même: la propriété privée est de droit naturel; la société civile a été instituée pour garantir l'usage libre et tranquille du droit naturel. On comprend donc mieux, comment le traitement de la propriété privée peut être le principal problème législatif après la conclusion du contrat social, vu que le contrat politique a justement pour but de garantir par une représentation souveraine le droit naturel menacé par l'anarchie. Sur

En effet, si à l'art. Autorité pol., Diderot justifie l'insurrection contre les tyrans qu'il distingue des despotes contre lesquels, quoi qu'il arrive, il ne voit de remèdes que la soumission et les prières, l'art. Souverains par contre efface ces mêmes distinctions: "Lorsqu'un souverain absolu s'arroge le droit de changer à sa volonté les lois fondamentales de son pays, lorsqu'il prétend à un pouvoir arbitraire sur la personne et les possessions de son peuple, il devient un despote. Nul peuple n'a pu ni voulu accorder un pouvoir de cette nature à ses souverains; s'il l'avait fait, la nature et la raison le mettent toujours en droit de réclamer contre la violence. La tyrannie n'est autre chose que l'exercice du despotisme" et de continuer: "celui qui rend les hommes malheureux est une usurpation manifeste et un renversement des droits auxquels l'homme n'a jamais pu renoncer" Oeuvres pol. pp. 56-57
 I -au sens politique du terme; cf. art. Autorité pol.; A.-T., XIII, p. 395 et Oeuvres pol. p. 20

ce point, Diderot, les encyclopédistes et les physiocrates, s'accordent tous à penser que la seule propriété naturelle est évidemment bourgeoise par sa nature (et non féodale), parce que fondée précisément sur le travail et non sur la violence¹. "La propriété individuelle est sacrée, et l'"esprit du pacte social" interdit de considérer les biens des particuliers comme la propriété du public, puisque sa fin est au contraire de les "conserver"². Ainsi, de la nature du droit de propriété et du principe du contrat politique s'imposent deux lois générales du même ordre: le souverain ne peut ni ne doit porter atteinte à la propriété privée; il doit, politiquement, la défendre contre toute usurpation. En tout état de cause, ces deux lois sont une limite à l'autorité souveraine; car, en fait, l'autorité politique "absolue" que lui confère le pacté de soumission, n'a d'autre but que de lui permettre de garantir la liberté civile; en l'occurrence, il doit respecter les droits de ses sujets, et laisser à chacun la libre disposition de ses biens.

2 -Il faut noter qu'au XVIII^e siècle, le droit même de propriété n'a pas été l'objet de contestations sérieuses (utopistes et extrémistes mis à part); toutefois, il ressort que beaucoup se sont préoccupés de ce que les structures pol. fussent adaptées aux nouvelles réalités économiques du pays entre autres, que la propriété de type bourgeois soit reconnue, et que la propriété de type féodal (encore très répandue) soit abolie.

1 -C'est la théorie même de Locke qui considère que la défense de ce droit de propriété (qui s'acquiert par le travail) est le principal objet de la législation. (Du gouvernement civil; Bruxelles, 1749, pp. 35-42). Voir aussi la Lettre sur le commerce de la librairie, de Diderot.

2 -J. Proust (ouvrage cit.) p. 489

Au vrai, la principale limite à l'absolutisme royal est d'ordre social. Il est essentiel, précisons-le, d'établir les rapports de classes, au XVIII^{ème} siècle, si l'on veut éviter toute confusion. L'élite technocratique des lumières, dans son grand ensemble n'a jamais prétendu "diminuer l'autorité du roi et de ses ministres", comme l'a tant constaté la critique officielle de l'époque. Car comment expliquer alors l'apparente contradiction qui fait que ces "ennemis de l'autorité établie" ne cessent de fonder, de soutenir, et d'affirmer le pouvoir souverain, en se montrant eux-mêmes partisans d'une monarchie absolue, constitutionnellement illimitée ?^I Comme le précise Diderot, l'indépendance du philosophe "ne touche point à l'autorité du gouvernement; elle ne tend point à détruire toute subordination"³, car c'est justement dans cette subordination que se trouve "le véritable lien de la société"⁴. Mais, et c'est là un point capital, il faut bien voir que cette idée si chère aux lumières d'un "roi arbitre", -d'un Etat arbitre-, est loin d'être une réalité. Louis XV a beau déclarer: "C'est en ma personne seule que réside la puissance souveraine...C'est à moi seul qu'appartient le pou-

I -Diderot s'est constamment opposé aux prétentions parlementaires: "il est de la dernière importance pour un souverain de ne confier à un grand corps quelconque que la portion de son autorité qu'il ne sera jamais tenté de revendiquer" "je pense qu'il ne faut jamais appeler un grand corps de l'Etat, quand on peut s'en passer, jamais le faire intervenir dans les choses étrangères à son institution, parce que les corps sont sujets à se faire des droits de tout ce qu'on leur a accordé une fois" Essai historique sur la police, Mémoires pour Catherine II (éd. Vernière, Garnier) p. 7

voir législatif, sans dépendance et sans partage...¹, ce ne sont là que déclarations d'intentions. La royauté est prisonnière de ceux qui semblent lui être les plus fidèles: la noblesse et le clergé². C'est aux différentes "castes" des privilégiés³ que s'en prennent les Encyclopédistes, en tentant de faire comprendre raisonnablement que les privilèges enfreignent la bonne marche de l'Etat. Le plus grand obstacle, en effet, à la réalisation des vœux les plus légitimes de la classe laborieuse que représente les Lumières et, en général, à toutes les réformes que réclame l'opinion, c'est, durant tout le XVIIIème siècle, l'entêtement ostentatoire des privilégiés à ne rien céder de ce qu'ils considèrent comme leur droit inaliénable et sacré⁴. Les Encyclopédistes veulent donc montrer comment le droit naturel, qui n'implique pas une dépendance du pouvoir souverain vis-à-vis de l'Eglise ou de la noblesse⁵, révèle au contraire que l'accapare-

3 -Encycl., art. Indépendance

4 -Idem.

1 -Discours de Louis XV, au parlement de Paris le 6 mars 1766 cité par M. Vovelle, La chute de la monarchie (Seuil) p.34

2 -Il est intéressant de constater à quel point, la théorie du droit divin avait intrinsèquement associé le pouvoir à l'Eglise. Ainsi, dans son discours à l'Académie, Pompidon dit que, en parlant des encyclopédistes: "cette philosophie altière frappe également le trône et l'autel". Cité par L. Ducros, Les Encyclopédistes (Slatkine, Genève, 1967) p. 164.

3 -Privilèges de la noblesse et du clergé, mais aussi l'énorme monopole des "offices" royaux qui découle de leur vénalité. "En acceptant pour des raisons fiscales de vendre des charges transmissibles, la royauté s'est exposée à l'accaparement d'une partie de la puissance publique, à la formation d'un de ces "corps intermédiaires" dont parlent les théoriciens et dont la "caste parlementaire" est l'expression la plus achevée" M. Vovelle, op. cit., p. 46

parement des dignités de l'Etat, par ces deux classes parasites, ne masque qu'une scandaleuse iniquité:

"Voilà pourquoi dans toutes les monarchies modernes nous voyons partout les nobles, les grands, c'est-à-dire les guerriers, posséder les terres des anciens habitants, et se mettre en possession du droit exclusif de représenter les nations; celles-ci, avilies, écrasées, opprimées, n'eurent point la liberté de joindre leurs voix à celles de leurs superbes vainqueurs. Telle est sans doute la source de cette prétention de la noblesse, qui s'arrogea longtemps le droit de parler exclusivement à tous les autres au nom des nations"¹

"Opprimer, piller, vexer impunément le peuple, sans que le chef de la nation pût y porter remède, telles furent les prérogatives de la noblesse, dans lesquelles elle fit consister la liberté"²

Il est certain que la noblesse, tout comme le clergé, par leurs immenses richesses avaient conquis même une indépendance qui commençait à inquiéter la royauté³. Or les Philosophes, en demandant que l'accession aux carrières publiques fût sujette aux seuls critères de valeur et ouverte à tous les talents, en réclamant l'égalité de tous devant l'impôt et la justice, en déclamant qu'il ne saurait y avoir, dans l'Etat, une puissance temporelle soumise à la puissance spirituelle, travaillaient à la fois à libérer et à fortifier la monarchie.

4 -En 1750, quand Machault avait proposé d'établir l'impôt du vingtième qui devait entraîner l'égalité de tous devant l'impôt, cela avait suscité d'énormes réactions dans les rangs de la noblesse et du clergé: "Où a-t-on vu, s'écria un auteur ecclésiastique, que le prince devait observer l'égalité dans la distribution des impôts? Telles maximes doivent effrayer, doivent même exciter l'indignation, je n'en dis pas seulement des prêtres, mais de la noblesse et de la magistrature" (cité par Ducros, op. cit., p. 219)

5 -"Comment un clergé, dont l'attention est absorbée par des études et par des soins qui ont le ciel pour objet, pour-

"Je dirais volontiers à un prince, écrit Diderot, ayez une armée nombreuse à vos ordres et vous réduirez à la simple condition de citoyens ces hommes de droit divin qui opposent sans cesse leurs chimériques prérogatives à votre autorité; vous reprendrez ce qu'ils ont extorqué de l'imbécillité de vos prédécesseurs; vous restituerez à vos malheureux sujets la richesse dont ces dangereux fainéants regorgent; vous doublerez vos revenus sans multiplier les impôts; (...) vous aurez l'abondance et la paix et vous régnerez et vous aurez exécuté de grandes choses"¹

Il importe d'abord que le prince soit libre de toute sujétion politique, qu'il fasse abstraction des préjugés religieux et des pressions nobiliaires; qu'il se garde "justifier par la politique ce que réproûve la morale"², en ne se soumettant qu'à la seule raison. Mais il faut encore qu'il se défie de l'incompétence qui le guette, en s'abstenant de légiférer dans l'abstrait, car : "Nul homme, quelques que soient ses lumières, n'est capable sans conseils, sans secours; de gouverner une nation entière; nul ordre dans l'Etat ne peut avoir la capacité ou la volonté de connaître les besoins des autres: ainsi le souverain impartial doit écouter les voix de tous ses sujets;

rait-il juger de ce qui est le plus convenable à la navigation, à la guerre, à la jurisprudence?". Encycl., art. Représentants. Diderot, Oeuvres pol. (éd. Vernière) p. 51.

1 - (page précéd.) Idem, p. 43

2 - (page précéd.) Idem, p. 45

3 - (page précéd.) Au point où, lorsque sous le ministère de Brienne l'appareil d'Etat craque, faute d'autorité et faute d'argent, l'aristocratie (qui avait jusque là plus ou moins manipulé les hésitations de la monarchie quant à miser sur la bourgeoisie plutôt que sur les privilégiés) dont le sursaut de réalisme rencontre l'acquiescement de l'ensemble de la bourgeoisie et la passivité des couches populaires dupées par les parlementaires, va carrément

il est également intéressé à les entendre et à remédier à leurs maux"³. Partisan d'un système monarchique absolutiste dans lequel l'opinion publique puisse librement se faire entendre et se faire valoir auprès du souverain, Diderot se fait une idée assez particulière, voire idéaliste de la "représentation" nationale. En effet, les "représentants" "c'est à dire des citoyens plus éclairés que les autres, plus intéressés à la chose, que leurs possessions attachent à la patrie, que leur position mette à portée de sentir les besoins de l'Etat"⁴, doivent s'occuper exclusivement du bien public de la nation, des "abus qui s'introduisent, et des remèdes qu'il convient d'y porter"⁵, et le prince les consulte et les entend pour ne légiférer qu'en connaissance de cause. Diderot se méfie tout autant d'une représentation arbitraire, ou parlementaire, que d'un gouvernement arbitraire, ou despotique, car, selon lui, la re-

se rallier aux forces bourgeoises "contre le despotisme des ministres et les déprédations des finances", pour former ce que l'on a appelé "la révolte des notables" ou encore la "Prérévolution" (Été 1786-été 1788)

1 -A.-T., XXV, 442

2 -Raynal, Histoire des deux Indes (éd. cit.) III, 186

3 -Encycl., art. Représentants; Oeuvres pol. (éd. Vernière) p. 46. Précisons que Diderot ne s'est jamais montré partisan du "Despotisme éclairé": "Le gouvernement arbitraire d'un prince injuste et éclairé est toujours mauvais" A.-T., II, 381. et encore: "le bon souverain qui aurait fait le bien contre la volonté générale, (...) serait punissable par la seule raison qu'il aurait outrepassé ses droits" (cité par Benot, Textes pol. (éd. sociales) p. 24

4 -Diderot, Oeuvres pol. (éd. Vernière) p. 46

5 -Idem, p. 47

présentation nationale ne saurait se résumer en Etats-Généraux, ni passer par le Parlement ou autre "corps" politique où précisément le pouvoir politique entraîne la corruption en dénaturant le sens même de la représentation^I. La "représentation" dont parle Diderot n'est autre qu'une représentation spontanée des élites intellectuelles et bourgeoises de la nation, "gens de savoir et de mérite", préoccupés de l'intérêt général². Ces assemblées ne nécessitent point de pouvoir politique, leur seule préoccupation du bien public garantissant leur désintéressement tout en renforçant leur autorité morale.

On reconnaît là l'idéal même de l'Encyclopédie. Il s'agit en fait d'assurer par cette "promotion spontanée, et sans cesse renouvelée, des élites de la nation"³ une manifestation rationnelle de l'opinion publique, qui serait à la fois la conscience du souverain et de la nation, plutôt qu'une assemblée politique sujette à des distortions positivistes⁴. Au demeurant, ces "représentants", chargés

I -"Les Guise en France, les Cromwell en Angleterre, et tant d'autres déditieux qui, sous prétexte du bien public, jetèrent leurs nations dans les plus affreuses convulsions, furent des 'représentants' de ce genre, également dangereux pour les souverains et les nations" Oeuvres pol. 48

2 -"ceux que leurs possessions rendent citoyens, et que leur état et leurs lumières mettent à portée de connaître les intérêts de la nation et les besoins des peuples" id. 48

3 -J. Proust, Diderot et l'Encyclopédie, p.444

4 -Ce qui est en contradiction totale avec la théorie de l'équilibre des pouvoirs chère à Montesquieu

d'établir un lien entre la nation et le souverain, s'identifient aisément avec l'encyclopédiste type, ce qui ne veut pas dire que Diderot aille jusqu'à penser que seuls les philosophes doivent représenter l'opinion publique auprès du souverain. Diderot a sur ce point un idéal beaucoup plus "technocratique". "C'est en effet par la quantité et la qualité de leurs rapports directs ou indirects avec le processus de la production, considérée dans son sens le plus large, que se caractérisent dans leur grande majorité les encyclopédistes"^I. Toujours est-il qu'il s'agit d'un milieu bourgeois (notable) où l'aisance et la compétence vont de pair, où un certain dédoublement de la personnalité est nécessaire à résoudre un contraste marqué entre la position du personnage dans la hiérarchie sociale traditionnelle et son activité sociale intéressée à l'instruction de l'opinion publique reflétant l'intérêt général de la nation. Il faut donc bien comprendre qu'en définitive, le consentement populaire sur lequel se fonde le pouvoir royal est lui-même, de fait, conditionnel: il n'est temporairement acquis qu'aux dignitaires du peuple, aux notables, et, plus largement, à toute tendance publique qui reflète une 'disposition des esprits' où se logent les

I -J. Proust, Diderot et l'Encyclopédie, p. 38.

trois principes clefs de nature, raison et humanité¹.

On peut dire en conclusion que les Encyclopédistes, avec Diderot à leur tête, soumettent à la monarchie l'oeuvre d'affranchissement amorcée de concert avec la bourgeoisie. Ceci, en entretenant une agitation des esprits par une critique rationnelle des abus et par un séduisant tableau de perspectives heureuses où s'inscrit le droit à la liberté. L'Encyclopédie est un hymne au progrès de la civilisation matérielle et morale qui doit s'effectuer et se perpétuer à partir du progrès des lumières, de la vertu et des talents².

Les encyclopédistes n'ont certainement pas envisagé toutes les conséquences, pas plus que toutes les hypothèses de leur doctrine. Ils n'en avaient guère le temps. Ils ont cependant adapté la raison aux circonstances, et comme le remarque judicieusement J. Proust, "Diderot et ses amis n'auraient pas jeté tant d'idées au vent de l'opinion s'ils n'avaient eu l'espoir qu'elles germeraient un jour.(...). L'illusion était de croire que ces réformes se

1 -L'art. Représentants se conclut d'ailleurs par cette précision: "Nul ordre de citoyens ne doit jouir pour toujours du droit de représenter la nation; il faut que de nouvelles élections rappellent aux représentants que c'est d'elle qu'ils tiennent leur pouvoir" O. Pol., 53

2 -Afin que "les travaux des siècles passés n'aient pas été des travaux inutiles pour les siècles qui succéderont (et pour) que nos neveux, devenant plus instruits, deviennent en même temps plus vertueux et plus heureux"
A:-T., XIV, p. 415

feraient doucement, sans rien changer à l'ordre même de la société politique"^I.

Mais s'agit-il bien d'illusion? Diderot en particulier, ne cessant jamais de soutenir le déterminisme qui, entraînant au besoin sa pensée contre ses penchants, le conduisit des limites introspectives de la conscience morale jusqu'à la justification pure et simple de perspectives fatalement révolutionnaires, pour ne pas dire visionnaires, se faisait-il encore de telles illusions, lui qui au crépuscule même de sa vie parlait encore de l'agissement imperceptible de la nature en affirmant:

"Ce n'est point une éloquence qu'on entend, c'est une persuasion qu'on respire"?

I - J. Proust, op. cit., p. 448

CONCLUSIONS

"Point de vertu morale, point de mérites, sans quelques notions claires et distinctes du bien général, et sans une connaissance réfléchie de ce qui est bien ou mal, digne d'admiration ou de haine, droit ou injuste"

Diderot
Essai sur le Mérite et la Vertu.

L'influence anglaise n'est pas à sous-estimer. La traduction de Shaftesbury constitue non seulement le point de départ de la réflexion morale de Diderot, mais présente encore tout le dilemme des incertitudes dans lesquelles se débattait jusqu'alors la morale du sentiment. A l'idée de Locke qui tient la morale pour une démonstration rationnelle, Shaftesbury substitue celle de la perception immédiate. Diderot part lui aussi du principe que la morale est désintéressée, et qu'à l'égoïsme vicieux s'oppose un altruisme vertueux qui fait que le moindre motif d'intérêt personnel dénature l'acte le plus conforme au bien public¹. Diderot conçoit d'ailleurs la moralité toute intérieure des actions, comme une définition pratique et sociale de la vertu, indépendamment de tout critère religieux ou théologique². Il s'agit en fait de la

1 -"le motif seul fait le mérite" A.-T., I, p. 12

2 -Diderot ne s'en prend pourtant pas ici à la croyance en l'au-delà; voir A.-T., I, p. 13.

vertu morale, ou, plus précisément, d'une vertu active tendant au bien général de l'humanité:

"L'homme est intègre ou vertueux lorsque, sans aucun motif bas et servile, tel que l'espoir d'une récompense ou la crainte d'un châtement, il contraint toutes ses passions à conspirer au bien général de son espèce: effort héroïque et qui toutefois n'est jamais contraire à ses intérêts particuliers"¹

La dernière remarque, qui repousse une morale proprement utilitariste, insiste sur le fait que la vertu est sûre de trouver ici-bas sa propre récompense: il s'agit du ~~charme~~ intrinsèque que possèdent les vertus sociales pour celui qui les pratique.

Cette définition du "sens moral"², comme l'appelle Diderot, n'est pas fortuite. Même si, à la rigueur, elle révèle un retour partiel à l'innéisme, elle marque avant tout le souci, dû en grande partie aux progrès de la philosophie sensualiste, d'assurer définitivement l'indépendance de la morale naturelle à l'égard des systèmes philosophiques et des dogmes. Mais, cette légalisation du "sentiment intérieur", si elle fonde en nature la sociabilité, source de toutes les vertus, contribuera surtout à légitimer, et la laïcisation de l'Etat, et l'entreprise privée³.

¹ -A.-T., I, p. 13

² -Se réclamant de Shaftesbury, Burlamaqui parle aussi de "l'instinct moral" qui permet même aux sauvages de distinguer le juste et l'injuste

³ -ou, plus exactement, à contester toute intervention indue, de la part du législateur, dans le libre-jeu des mécanismes naturels qui garantissent la prospérité générale.

La "voix de la nature" dont parle Shaftesbury, traduit ainsi chez Mandeville, non pas l'amour désintéressé de la justice, mais bien plutôt l'instinct égoïste. C'est ici que sa 'parabole' des abeilles prend d'ailleurs tout son sens: du jour où elles ont l'idée de devenir honnêtes, les abeilles, qui vivaient jusqu'alors dans une prospérité soutenue par une corruption ouverte, deviennent misérables. En fait, déclare Mandeville, une nation n'est riche que grâce aux vices et à la corruption qui se mêlent à ses activités de tout ordre, sous couvert, bien entendu d'un gouvernement sage qui harmonise et concilie ces forces aveugles; et de l'égoïsme de chacun sortira le bonheur de tous. Unir les vertus austères aux raffinements de la civilisation est une utopie vaine^I. Montesquieu est d'accord, qui dit que la "passion de s'enrichir" est le moteur de la prospérité publique, et l'oppose à la "vertu" républicaine, toute de renoncement. C'est encore sur cet esprit de négoce que se fondent les puissances, à ce titre exemplaires, de la Hollande et de l'Angleterre moderne d'après 1688. C'est aussi à ce titre, que la bourgeoisie française prétendra assumer son rôle social et revendiquera le droit à la libre entreprise, sa richesse lui valant la considération publique que mérite une puissance bénéfique.

I - Voir Voltaire et "Le Mondain"

Persuadée que sa cause coïncide avec le bien public, elle combat pour la liberté, et réclame la subordination de la puissance politique et économique des autorités religieuses à l'autorité politique de l'Etat. C'est l'idée force du début du siècle, des philosophes déistes aux matérialistes^I : les dogmes, les rites, aussi bien que la coutume divisent les hommes; la loi naturelle les unit, en présentant des valeurs positives telles que la tolérance, l'esprit laïque et la vertu. L'influence anglaise a principalement contribué à répandre cette idée d'une société laïque affranchie de la tutelle de l'Eglise; cette laïcisation de l'Etat étant en Angleterre, une façon d'assurer le régime de 1688 contre les défenseurs de la succession de droit divin. Néanmoins, Voltaire sera un des tous premiers à importer en France les trois idées-clefs liées à "l'utilité des hommes": tolérance, prospérité commerciale et liberté politique.

On voit finalement comment la morale naturelle, devenant conventionnelle et marchande, provoque un glissement de pensée où la conciliation des penchants naturels avec l'intérêt commun présente une certaine mystification directement reliée à la réalité historique. On peut y voir

I -Déjà Bayle, dans le conflit politico-religieux qui l'avait opposé à Jurieu, son collègue de Rotterdam, n'admettait pas que l'intérêt de la religion puisse prévaloir sur celui de l'Etat.

l'alibi dont avait besoin le libéralisme économique, lié sur les faits au développement du capitalisme commercial. La volonté de puissance du négociant, "profitable à la société", se pare ainsi de la "vertu" du père de famille, avant de devenir bientôt philanthrope, éprouvant elle-même le besoin de sortir du carcan que lui avait imposé l'idéologie philosophique en consacrant sa dignité morale et la fixant du même coup dans sa condition vertueuse et paisible.

Ainsi, à partir de la morale naturelle, arrive-t-on à s'interroger sur les fondements mêmes du système politique. C'est d'ailleurs, au départ, toujours de cette même relation naturelle de l'homme avec ses semblables dont il est question. Ceci dit, les spéculations sur l'origine des sociétés civiles ne sont pas gratuites, et vont vite inspirer un généreux idéalisme humanitaire^I. En démontrant que dans les sociétés organisées les lois naturelles conservent leur valeur impérative, les théoriciens du droit naturel ont d'emblée présenté un dilemme entre la légitimité de ce qui est et la proclamation de ce qui doit être. Le marquis d'Argens illustre bien cette attitude lorsqu'il note:

I - Toutefois il est aussi entendu que, servant parfois un conformisme des plus plats, les théoriciens du droit naturel n'ont pas assuré toutes les conséquences de leurs proclamations, et ont servi la révolution comme le mysticisme de Newton a servi le matérialisme.

"Quelque savant que soit un législateur, dès qu'il introduit des coutumes et des règles contraires aux maximes du Droit naturel, je n'en fais aucun cas. Je les regarde comme les arguments d'un subtil sophiste, qui tendent à offusquer la Vérité, et à étouffer la raison" I

On imagine les fluctuations d'un tel cri de belle conscience. Fénelon, de même, qui expose au duc de Bourgogne que la puissance n'est rien sans le droit, que la violence appelle la violence, qu'aucun pouvoir ne peut longtemps s'édifier sur la haine et que tout despotisme est détestable, a beau en fin de compte condamner toute rébellion, toujours est-il que ce n'est pas cette mise au point qui traversera tout le siècle pour inspirer les révolutionnaires de 1793 qui ne se souciaient plus guère de ses préjugés aristocratiques ou de ses convictions religieuses. Fénelon illustre bien l'attitude ambiguë des théoriciens du droit naturel: Ceux-ci ont tenu à préciser que, s'il faut choisir entre l'anarchie et la tyrannie, la seconde est un moindre mal, car l'insurrection, anéantissant le sens de la société civile réintroduit la barbarie de l'état de nature dans lequel les passions dominent la raison. Attitude ambiguë, car, comme le souligne J. Ehrard², elle reflète un conservatisme politique allant de pair avec un pessimisme moral. Or la doctrine même du contrat social

I - Cité par J. Ehrard, L'idée de nature en France à l'aube des lumières. (Flammarion, 1970) p. 279. Thèse publiée en 1963 (S.E.V.P.E.N., Paris)

2 - Idem, p. 280

implique le droit à l'insurrection lorsque l'autorité suprême viole le pacte qui l'a fondée; la société civile est alors dissoute et ses membres retrouvent leur indépendance naturelle. C'est ainsi que Locke avait justifié la révolution anglaise de 1688. On voit donc comment l'opinion française va se trouver troublée dans son respect même pour la monarchie de droit divin, par ces idées nouvelles venues d'Outre-Manche qui diffusent les possibilités et le droit de remédier au mauvais usage du pouvoir souverain. A partir de là conçoit-on aussi qu'il ne peut trop s'agir de "bel esprit" ni de "bon goût", quand la question qui se pose désormais est: comment remédier à l'injustice légale? Très vite, Voltaire, même s'il compte plus sur la raison des philosophes que sur la force populaire pour régler le pouvoir monarchique, ne cache pas son enthousiasme:

"La nation anglaise est la seule de la terre qui soit parvenue à régler le pouvoir des rois en leur résistant, et qui, d'efforts en efforts, ait enfin établi ce gouvernement sage où le prince tout puissant pour faire le bien, a les mains liées pour faire le mal, où les seigneurs sont grands sans insolence et sans vassaux, et où le peuple partage le gouvernement sans confusion"

Ceci dit, il est à noter que ce problème de résistance a, tout au long de la période encyclopédique, été escamoté. Nous avons vu comment Diderot à l'article Droit Naturel

qui affirme la révolte naturelle et juste contre un pouvoir usurpé par la violence, fait preuve d'une excessive subtilité pour souligner la nuance entre autorité usurpée et pouvoir abusif. L'article se termine par cette note lénifiante qui conseille en dernier ressort soumission et prières aux sujets d'un prince injuste. Rousseau de même, dans son second Discours, se félicite que la religion soit venue donner à l'autorité souveraine un caractère sacré et inviolable qui ôte aux sujets le funeste droit d'en disposer. S'il est vrai que dans cette première moitié de siècle, au recul de la doctrine de droit divin^I se mesurent les progrès de l'idéologie bourgeoise, il est aussi vrai, que dans cette même période, les Philosophes se préoccupent autant d'équilibre social que d'exigence philosophique. L'équilibre recherché n'a pas encore grand-chose de démocratique et vise avant tout à garantir, à la fois contre le "despotisme de la multitude" et le despotisme d'un seul, le développement des "élites" et la propagation des lumières. Redoutant l'ignorance du "bas peuple", et ayant conscience du caractère anarchique et des "griseries vaines" de ses émeutes, on comprend que les Philosophes se soient gardé de faire, d'entrée, l'apologie de la révolte en fai-

I -Il en va aussi de même avec la conception paternaliste du pouvoir (conception naturelle sur laquelle avait cru pouvoir, pour un temps, se justifier la monarchie absolue; Diderot et Rousseau, à la suite de Locke, ont clairement repoussé cette conception irrationnelle tendant à assimiler le citoyen à l'enfant.

sant appel à lui. Ce qui n'empêche pas que les protestations du "mérite personnel" contre les privilèges de la naissance qu'adressent les Encyclopédistes fassent vite du chemin et remettent en question la hiérarchie des ordres et des conditions; même s'ils n'arrivent pas clairement à résoudre le problème des antagonismes sociaux: l'opposition de la misère et de la richesse étant plus difficile à réduire que celle de la noblesse et de la roture. Toujours est-il que l'idéologie libérale de l'époque, qui a légitimé la propriété, moralise encore beaucoup sur la pauvreté sans y voir toujours une conséquence injuste. Persuadés qu'il s'agit bien souvent d'un état qui sanctionne la fainéantise et la dissipation, les Encyclopédistes, en accord avec les physiocrates, considèrent que le bonheur collectif d'une nation se mesure à ses capacités productives: à ce titre, la noblesse oisive rejoint la classe improductive des pauvres, le bourgeois contribuant au bien de la nation peut avoir bonne conscience, et l'Etat doit donc avoir un rôle social qui, tenant compte de la nature des choses, favorise l'esprit de commerce et d'entreprise. Tel est bien l'avis de Diderot qui insiste ^{sur la fait} que tous les hommes ont beau être naturellement égaux, l'inégalité sociale ne contredit pas pour autant la nature. Et c'est précisément là le point de dé-

part de la critique que Rousseau ne cessera d'approfondir. Quel curieux sophisme que celui des "philosophes" qui prétendent concilier la croyance en l'égalité naturelle avec le fait qu'une poignée de gens regorge de superfluité, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire! Pour Rousseau, ce sont les conventions sociales qui ont officialisé l'inégalité en faisant passer "l'homme naturel" à l'état d'"homme policé". L'Etat, loin d'être un arbitre impartial, a été l'instrument de la domination des pauvres par les riches qui entendaient ainsi garantir leurs propriétés tout en se garantissant des représailles des "dépossédés". De l'inégalité économique est ainsi née l'inégalité politique. Si Rousseau fut le premier à analyser les causes économiques de l'institution de la propriété privée, son sens de la nécessité historique ne le conduit sur aucune perspective proprement révolutionnaire. Il dénonce l'harmonie providentielle des intérêts privés et du bien public, et les raccourcis de l'élaboration bourgeoise où il voit une dangereuse mystification idéologique, mais, pris par une contradiction insurmontable dans la dialectique même des rapports 'nature' et 'société', s'il accuse la propriété privée, par exemple, il ne la condamne pas. Il la défend, et s'accorde avec Diderot pour reconnaître que "c'est la propriété qui fait le citoyen", et qu'il s'agit

d'un fait irrémédiable, d'un critère de participation, et d'un stimulus social par excellence.

Nous avons voulu montrer, comment les philosophes anglais du droit naturel ont contribué à ce que, à partir du XVIII^{ème} siècle, inexorablement, la loi naturelle se substituât à la loi positive; non seulement en ce qui concerne l'édification d'une morale naturelle (ce qui supposait déjà une revalorisation de la notion de nature), mais surtout dans l'ordre même des rapports politiques, en projetant une "sociabilisation" fondamentalement nouvelle; et du fait même que cet empirisme était directement lié aux réalités concrètes d'un développement économique et politique nouveau, comment il a ainsi pu donner lieu à bien des compromis, voire des confusions. C'est ainsi que la bourgeoisie montante trouve sa bonne conscience dans son besoin d'ériger ses aspirations propres en lois universelles, ne pouvant de par ses prétentions s'accommoder d'une vision de l'histoire qui paralyserait son combat pour un monde meilleur. La philosophie des Lumières réciproquement se développe sur cette nouvelle opinion affranchie des mythes du passé, et se caractérise dans ce "même combat" par un équilibre ambigu reflétant des valeurs nouvelles tels le travail et l'utilité sociale. Contre le fanatisme et le despotisme, la philosophie des Lumières a pu, à son corps

défendant, se compromettre avec la bourgeoisie, en ce qu'elle défend souvent un libéralisme économique et politique prudemment réformiste dans son ensemble, se servant parfois d'images d'Epinal, flattant "l'imagination"^I, ou faisant preuve encore d'un enthousiasme puéril pour la "bonne nature des choses", laissant dans l'ombre des réalités autrement douloureuses et des nécessités plus urgentes. Mais, indépendamment, elle a aussi travaillé en profondeur à libérer l'homme de ses préjugés, de son ignorance, de sa condition et des "abus" qui y sont relatifs, en lui faisant prendre conscience de sa relation sociale et de ses droits; en lui présentant tout ce qu'elle savait, de la meilleure façon, la vérité telle qu'elle avait été cachée, le tout dans une oeuvre polémique unique où la propagande débordait tous les programmes et toutes les directives, et à travers laquelle le bonheur social était un idéal à réaliser, non un paradis perdu. Et c'est là, à côté du dogmatisme agressif de certains philosophes qui s'apparente assez bien à l'idéologie bourgeoise, que se retrouve, toujours en évidence, l'évolution permanente de la pensée de Diderot.

I - On pense ici aux mythes primitivistes, très en vogue alors. Toutefois, ceux-ci, dans leur ensemble, ne traduisent pas une tendance rétrograde vers la simple nature; ils illustrent, le plus souvent, d'une manière polémique autant qu'allégorique, un prudent et rigoureux exercice de critique sociale, mieux qu'une publicité exotique.

Il nous reste donc encore à parler et du contenu même de l'idée de contrat social, et des convictions nouvelles en ce qui concerne le rôle de l'Etat, autrement dit, quelles sont les implications immédiates de cette prise de conscience sociale et politique.

Qu'elle réponde à un idéal humaniste ou à un souci pratique, c'est bien avant tout la préoccupation concrète de l'homme considéré comme être digne et raisonnable qui a amené la philosophie des Lumières à répandre cette prise de conscience. En cherchant à définir la liberté civile, c'est-à-dire cette nouvelle liberté de convention, différente du désordre des passions, qu'acquièrent tous les membres de la communauté en s'engageant mutuellement à se soumettre à la loi, expression même de la volonté générale, Rousseau a parallèlement dégagé chez l'homme une valeur commune, existante en soi, et indépendante de toute société; cette valeur ne peut répondre aux critères apparents de la société telle qu'elle les détermine suivant le rang ou la fonction que chaque homme y occupe. Il s'agit en fait d'une expérience proprement intérieure qui, vu l'état des choses, mène donc à une nouvelle prise de conscience de soi-même vis-à-vis de la société, à une remise en question, voire à un sentiment revendicatif légitime, de sa "situation" sociale. Les conséquences révolution-

naires de ce point de vue sont claires, cette revalorisation de l'homme aboutissant à la contestation de l'ordre social existant. Sous cet angle, la question des rapports entre l'homme naturel et l'homme civil restera un des problèmes de la révolution française qui s'efforcera d'envisager une nouvelle société en partant de la valeur absolue qu'il convient d'attacher à l'homme en tant que tel; or, nombreux resteront ceux qui se refuseront à reconnaître qu'il y ait une opposition entre l'état naturel et l'état civil, ne voyant dans le dernier que le complément du premier. Pourtant, si les perspectives démocratiques divergent, surtout lorsqu'on en vient à évoquer un ordre social fondé sur les capacités ou les compétences, tous les Philosophes s'accordent, en considérant l'homme comme donnée première, à admettre en principe que c'est au peuple qu'il revient à prendre les décisions le concernant, que c'est à lui seul que revient le droit de décider de lui-même, du développement des forces économiques, scientifiques et politiques, et, surtout, que c'est à lui qu'il convient de s'adresser en réveillant sa faculté de penser^I.

Après avoir reconnu l'idée de valeur première de l'homme, le bonheur du peuple était bien devenu pour

I -Ce sera là, précisément, une des convictions dernières, des plus solides et des plus révolutionnaires de Diderot, dans sa période politique la plus riche (après 1770), où il revendiquera pour le peuple le droit même à sa propre détermination.cf."Les Fragments de 1772"; A.-T., VI, pp. 448-449-450.

les Philosophes comme pour les économistes du XVIIIème une notion concrète, mais que de suggestions et de discussions dès qu'il s'agissait de s'entendre sur la marche à suivre! Toute précision dogmatique débouchant sur une désunion entre Philosophes, il fallait donc, pour les plus consciencieux, trouver une base solide à ces velléités, un tremplin permettant de donner de l'élan à ces revendications. C'est ainsi que Diderot et Rousseau vinrent à s'interroger, à la suite des théoriciens du droit naturel, sur les droits de l'homme et du citoyen.

Si la valeur absolue de l'homme est bien établie, c'est une donnée, il est désormais plus facile d'intervenir dans la réalité vivante, en tenant compte de normes qui satisferont tout esprit critique, et qui sont en même temps supposées servir de bases à l'édification de l'Etat. Ces normes, ce sont les droits naturels, expression normative de la nature même de l'homme.

L'idée de droit naturel n'est pas nouvelle. Elle fait son apparition au Moyen-Age et répond au besoin d'établir des règles de droit tout-puissant qui dépassent les perpétuelles fluctuations du droit positif conséquent au désordre des passions. De là naquit le droit divin: cette théorie d'un droit naturel et supérieur se développera avec succès aux siècles suivants, en particulier ^{aux} XVIème

et XVIIème. Puis les principes de la raison vont y revendiquer leur propre évidence et leur universalité. En prenant comme point de départ les droits de l'individu, les théoriciens du droit naturel tentent de définir un sentiment inné du droit qui n'est autre que la conscience propre que chacun peut avoir de ses droits. S'agit-il encore de droits qui se sont développés au contact du droit positif en vigueur alors dans la vie civile, on passera ces préceptes sous les lumières de la raison en tentant de leur trouver des fondements d'une portée générale; ainsi en va-t-il de la propriété. Le droit naturel apparaît donc d'abord comme une rationalisation des principes de la jurisprudence civile sous un angle philosophique: On se préoccupe surtout de "validité universelle"^I. A partir de là, l'Etat lui-même est entrevu comme une association d'individus chargée de faire respecter les droits de tous. Les droits naturels des particuliers étant établis, il est ainsi possible de dire de chaque loi si elle est fondée de droit, ou non; si elle est juste ou pas; si elle est conforme à la nature de l'homme. Ces principes du droit

I. - Il n'est encore pas question de créer un nouveau droit public. Ce n'est que plus tard que l'on osera exiger que le droit positif se fonde sur les principes du droit naturel, conformément à la raison. (là encore faut-il discerner droit civil et droit public: avec le droit civil, il suffisait de rationaliser les principes déjà en vigueur; avec le droit public, on se demandait comment l'établir à partir du droit naturel: toute forme d'organisation politique ne reflétant alors que des conséquences de fait et non de droit.

doivent donc forcément servir de nouvelles références, fournir la norme absolue à la conduite du gouvernement. C'est, n'en doutons pas, dans l'éveil caractéristique de cette conscience du droit, vulgarisé par la philosophie des Lumières, que se trouve la source des revendications du XVIIIème qui aboutiront à la révolution de 1789. On en était ainsi venu à s'interroger sur les limites du pouvoir souverain, et c'est de cette façon que le Parlement anglais avait contesté au roi le pouvoir absolu, en décidant que le droit était du côté de la souveraineté du peuple.

Si le droit naturel l'emporte au XVIIIème, en Europe du moins, c'est que, nous l'avons déjà dit, le droit positif, et vite à ce titre le droit divin, ne répondait guère au rationalisme de l'époque: Aux variations constantes apportées par l'Histoire, le sentiment intérieur du juste et de l'injuste oppose les normes immuables du droit universel; que les lois diffèrent d'un pays à l'autre, d'une époque à une autre, cela est dû à des conditions particulières, voire aux tempéraments des peuples. Mais, il est dorénavant acquis que, même s'il le voulait, l'homme ne peut aliéner ses droits naturels qui lui confèrent un caractère juridique; s'il ne les exerce pas, cela ne prouve rien contre leur existence. Les droits naturels étant

dans la nature même de l'homme, il résulte que tous les hommes sont égaux en droit^I; qu'un individu possède un champ ou qu'il en possède dix, le principe juridique selon lequel tout homme est libre de posséder un bien reste le même, et le petit paysan comme le gros fermier sont propriétaires au même titre. Les hommes peuvent donc différer les uns des autres par leurs capacités, mais non par des privilèges personnels. Ceci répond bien en définitive à une idée téléologique du monde, chère à Diderot: l'homme déterminé vivant en harmonie avec un tout. De là vient aussi la théorie physiocratique de la sociabilité naturelle, qui revendique la "liberté" pour chaque individu afin que se réalisent les interactions naturelles, l'ordre social normal, le libre-échange économique.

Dès lors, il fallait bien tenter de faire coïncider la notion même de l'Etat, de la loi, avec celle du droit, en élaborant un droit public à partir du droit naturel; concevoir une organisation sociale rationnelle, selon l'ordre qu'exigent les lois. C'était le problème qu'avaient soulevé les prédécesseurs de Diderot et de Rousseau, tels que Grotius, Hobbes et Pufendorf, la plupart s'étant cependant contentés de légitimer le droit

I -C'est la première proposition de l'article Droit Naturel de Diderot; il peut y avoir des inégalités de conditions mais non de droit.

de souveraineté du monarque. Montesquieu, pour sa part, avait bien montré le caractère sacré de la loi et sa puissance impersonnelle, mais n'avait pas dit à qui revient le droit de faire la loi, ou quel était le fondement juridique des lois. Par ailleurs, les constitutions anglaise et américaine, pour avoir momentanément séduit certains "visionnaires", n'avaient pas pour autant convaincu l'ensemble des Philosophes; loin d'offrir un modèle saisissable, elles semblaient surtout être les résultantes de conjonctures historiques particulières, plus ou moins hasardeuses, et non pas un système de droit public cohérent fondé sur les droits du peuple.

La philosophie des Lumières a voulu établir les revendications auxquelles pouvait prétendre tout être raisonnable. Or il est un manque de rationalité dans la vie des hommes qui est à rechercher ailleurs que dans leur nature propre, et qui veut que l'histoire humaine soit un ramassis d'atrocités, de confusion, de disparités, une absurdité bien décrite par Voltaire dans ses romans. En fait, ce qui est irrationnel, c'est l'état dans lequel vit l'homme. Plus précisément, l'élément responsable de la contradiction entre nature et histoire, c'est la société telle qu'elle est. Et si les hommes sont malheureux, c'est parce que l'état social présent est defectueux.

Défectueux, l'état social l'est, parce que l'homme règne sur l'homme, chacun prétendant asservir les autres à ses intérêts personnels. La foi dans le règne futur de la raison dépendant d'une solution collective, il faut donc substituer la loi, puissance impersonnelle, à l'arbitraire des passions. Tout en veillant à l'intérêt général qui défend le bien public contre les intérêts spécieux des particuliers qui tendent à abuser d'avantages réservés, la loi, dans sa stabilité, ne souffre aucune exception, aucun privilège, et défend un tout collectif excluant tout arbitraire personnel. Ainsi l'Etat garantit-il la liberté civile: chacun soumis à la loi commune a conscience de son égalité vis-à-vis de tout autre. Mais la loi dans ce qu'elle a d'objectif et d'impersonnel de par sa nature même ne saurait être le produit d'une volonté privée. L'injustice et le désordre des sociétés vient de ce qu'un seul homme, ou un groupe d'hommes, plie les autres au service de ses intérêts particuliers -et la loi ne répond plus ainsi à sa raison d'être qui est le service de la volonté générale. Toute la question revient donc à se demander: A qui confier le soin de légiférer? Autrement dit, comment résumer l'antinomie entre le droit et la loi? Sans être un droit, la loi succède aux droits naturels et est chargée de les

garantir; elle est générale en ce sens qu'elle vaut pour toute la collectivité dont elle émane. Il découle que c'est à l'ensemble de la collectivité, à la nation qu'appartient la puissance législative. La nation n'entre pas ainsi dans la dépendance illégitime d'une volonté étrangère, et reste par conséquent libre puisqu'elle obéit à sa propre volonté qui est la volonté générale. Les hommes s'étant groupés en société dans cette intention, il faut donc que la volonté générale légifère, sans quoi le pacte d'association ne serait plus valide. C'est d'ailleurs ce contrat d'association et de soumission à la volonté générale qui garantit l'origine juridique du respect des lois; la liberté des particuliers reste intacte, l'intérêt général est préservé tant que la volonté générale édicte les lois, et "chacun se donnant à tous ne se donne à personne"^I.

Il est entendu que si la nation dispose en premier lieu du pouvoir législatif (qui représente l'accord de toutes les volontés particulières), il y ait un représentant qui assure le pouvoir exécutif. Or, dans un grand Etat, tous les Philosophes admettent que ce pouvoir soit confié à un seul homme, le monarque, qui serait l'exécuteur de la volonté générale. De même conçoit-on une sé-

^I -Rousseau, Du Contrat Social, Liv. I, ch. VI.

paration des pouvoirs pour autant que l'on s'accorde, pour des raisons pratiques, à remettre le pouvoir législatif à un parlement chargé de l'exercer. Ainsi, à côté du législatif, de l'exécutif et du judiciaire, apparaît un quatrième pouvoir qui est le pouvoir constituant ^I. C'est à la constitution que revient l'organisation des pouvoirs publics. La nation, réunissant en elle-même originellement tous les pouvoirs, se doit dans l'exercice légitime de cette souveraineté de former un gouvernement en créant une constitution. Ce gouvernement, expression de la nation, se compose donc d'un parlement qui représente le pouvoir législatif, et d'un roi qui assure le pouvoir exécutif. Reste encore à établir quelles sont les limites de ces pouvoirs dans leur exercice.

Ainsi, pour la première fois, voit-on ouvertement se développer une conception du droit public qui change radicalement l'idée qu'on s'était faite jusqu'alors des rapports juridiques entre le roi et la nation. Aussi faut-il se garder de sous-estimer l'importance révolutionnaire des théories des Lumières, qui en favorisant l'éveil

I -Il faut bien comprendre qu'une nation est obligée, lorsqu'elle s'organise, de déléguer la plupart de ses pouvoirs. Les dépositaires de la nation demeurent quoiqu'il arrive les "officiers du peuple". Autant de définitions théoriques et humanitaires qui, sur un plan pratique, prennent bien vite "du ventre".

caractéristique de cette conscience du droit, n'ont pas hésité à "rendre ses droits à la nation", quand bien même ces droits ne s'accordaient guère avec l'état présent de la monarchie française; car comment la "vénération", le "rapport de piété" entre le peuple et le roi pouvait-il prétendre satisfaire plus longtemps cette conscience que les citoyens prenaient de leurs droits, l'éveil bourgeois?^I

Le contrat de soumission, par lequel la nation s'engage à se plier à la volonté du souverain, dans les limites des droits accordés à celui-ci, semble dans une certaine mesure avoir satisfait le sentiment du droit; Hobbes le premier avait bien montré que l'idée d'obéissance au monarque n'avait pas une origine de droit divin, mais un fondement tout légitime qui a un contrat pour origine -contrat qui lie les deux parties en définissant les droits du monarque et ceux du peuple. Mais comme le remarque Rousseau, ce contrat entre le peuple et le roi n'est pas valable pour autant qu'il représente un acte particulier entre le peuple et un individu. Il est illégitime car il ne peut y avoir de contrat entre un peuple

I -Si la nation ne peut, comme le souligne Diderot, aliéner ses droits en aucune façon, que penser du droit de Veto, péremptoire, dont le monarque usait et abusait au gré de son humeur, ou encore du caractère héréditaire de la monarchie dont une des conséquences majeures, bien souvent, était de remettre le pouvoir entre les mains d'un enfant.

et les chefs qu'il se donne. A l'idée de contrat, il faut substituer l'idée de mandat donné par le peuple au monarque, le seul contrat étant celui d'association, engagement réciproque, pacte social, et non un engagement entre la totalité des citoyens d'une part, et un particulier de l'autre.¹ Selon Diderot, ce contrat d'association est important car il conserve au peuple le droit d'opposition, "sacré, tout insensé qu'il est", qui donne néanmoins "au peuple le droit de délibérer, de vouloir ou de ne vouloir pas, de s'opposer même à (la) volonté (du souverain) lorsqu'il ordonne le bien"². On en arrive ainsi à la théorie de la souveraineté de la nation: L'association formée par l'Etat n'existe qu'en vertu de l'engagement pris par chacun de ses membres; ce contrat social implique que les citoyens se soumettent à ce qu'exige le seul fonctionnement de cette association, et il va de soi que lorsqu'un individu adhère à une société, il s'engage à se soumettre à la volonté générale des membres qui la composent, et non à la volonté de ses chefs. Ainsi, les principes valables dans la vie civile s'étendent à la vie publique, et les droits de l'individu à ceux de la collectivité, dont

I -Rousseau, Du Contrat Social, Liv. III, ch. XVI, Que l'institution du Gouvernement n'est pas un Contrat. pp. 349-350, (Aubier, éds. Montaigne, 1943).

2 -Diderot, Réfutation de "l'Homme", A.-T., II, 381

chaque membre conserve le droit de joindre sa voix à celle des autres sur l'emploi qu'elle en fera. La société est libre de disposer d'elle-même, et la personne morale collective est conçue de cette façon comme la personne morale individuelle.¹

Dans cette mesure, on comprend qu'à la veille de la Révolution le rôle du monarque apparaisse contestable. Le roi ne détient l'exercice du pouvoir qu'en commission; il n'est que le mandataire de la nation, et non plus le propriétaire ou le maître. On remarque aussi que si le roi remplit mal ses fonctions, il est responsable devant la nation qui peut lui reprendre son mandat, et le juger et le condamner s'il la trahit. C'est à ce titre que Charles Ier et Louis XVI perdirent leur tête.² Diderot ne saurait être plus explicite lorsqu'il déclare:

"Des sujets qui s'assemblent et qui se font justice d'un mauvais souverain ne méritent point ce nom odieux (de parricides); ils ne le mériteraient même pas en faisant justice d'un bon souverain qui aurait fait le bien contre la volonté générale. Il serait punissable par la seule raison qu'il aurait outrepassé ses droits..."³

1 - Voir à ce sujet l'excellente étude de Bernard Groethuysen, Philosophie de la Révolution Française, Bibliothèque Médiations, (Éds. Gonthier, Paris, 1956).

2 - Au sens figuré et au sens propre.

3 - Publié par Dieckmann dans la Revue d'histoire littéraire de la France, oct.-déc. 1951, et cité par Y. Benot, Textes Politiques, p. 24 (Éds. Sociales, Paris, 1960).

La théorie du peuple souverain n'est pas foncièrement nouvelle au XVIIIème siècle. Mais jusqu'alors il était entendu que le peuple ne pouvant gouverner dans sa masse, il s'était donc départi de sa souveraineté originelle pour la céder au monarque, ce qui avait servi à légitimer le pouvoir absolu du roi ou du despote comme le montre l'article Droit Naturel de l'Encyclopédie. Cette théorie, chère à Hobbes, ne pouvait satisfaire des esprits comme Diderot et Rousseau qui répliquent que le peuple ne peut se départir de sa souveraineté et peut en faire usage à tout moment.^I

La seule limite imposée à la souveraineté du peuple reste la loi, générale de par son origine et son objet. C'est là l'expression même de la souveraineté du peuple. Mais ceci encore implique forcément que les droits de l'individu ont donc été transférés sur la société, puisqu'il lui confère des droits illimités sur lui. Or cela semble en contradiction avec les principes du droit selon lesquels le droit public se déduirait du droit naturel. Rousseau explique cette antinomie en précisant que l'individu, en s'engageant vis-à-vis de la société, devient irrémédiablement partie intégrante de la communauté et,

I - Il en est du peuple comme de l'individu; il ne saurait aliéner sa liberté sans devenir esclave. Diderot en particulier a toujours insisté sur le fait que la volonté populaire doit pouvoir se faire entendre et le souverain doit lui prêter attention en toute circonstance.

de ce fait, renonce à son état naturel. Les individus exercent leur droit naturel pour s'associer en concluant le contrat social; mais cette société, une fois érigée change de caractère, et exige que le citoyen se défasse de sa liberté naturelle, pour acquérir une nouvelle liberté qui est la liberté civile et qui consiste à ne suivre que les lois. Diderot, et d'une façon générale les révolutionnaires de 89, concèdent la première partie de cette thèse, mais relèvent contre Rousseau que l'individu, en entrant dans l'état social, ne peut pour autant renoncer à ses droits naturels, qui précèdent toute société, et dont le propre des lois est justement de préserver. Locke avait déjà établi que les individus s'étaient associés dans le seul but de préserver leurs droits naturels, en particulier la propriété. Selon lui, les institutions n'ont été élaborées que pour permettre la conservation de ces droits; il serait donc contre nature que ces mêmes institutions puissent porter atteinte à la liberté ou à la propriété de ces particuliers; elles contrediraient le but même dans lequel elles ont été créées.

Deux conceptions différentes de l'Etat s'opposent donc. D'une part celle de Rousseau et celle de Hobbes qui d'une manière ou d'une autre s'accordent pour déclarer tout puissant le pouvoir souverain vis-à-vis de l'individu,

et d'autre part celle de Diderot, qui à la suite de Locke limite le pouvoir de l'Etat aux droits préexistants de l'individu, à savoir la liberté individuelle et la propriété, "notion essentielle et sacrée", auxquelles l'Etat ne peut porter atteinte. D'une part la doctrine de la souveraineté absolue^I, et de l'autre celle de la souveraineté limitée du peuple. La première aboutit à la conclusion suivante: Vis-à-vis des droits particuliers des citoyens, la société a une position juridique indépendante, ce qui signifie que la société possède ainsi des droits sur les individus; conception totalitaire où l'Etat n'admet aucune autre communauté d'intérêts puisqu'il embrasse tous les intérêts de ses citoyens, pris individuellement et dans leur ensemble. Mais, s'opposant à cette doctrine, les partisans d'une souveraineté populaire limitée prétendent sauvegarder l'indépendance des particuliers face à l'Etat dont le rôle doit être réduit à la défense et au maintien des droits individuels. (Il faut noter que la Révolution Française tentera de concilier ces deux points de vue, en admettant avec Rousseau que la souveraineté revienne au peuple, à la volonté générale, mais que cela

I -Rappelons que pour Rousseau, le pouvoir souverain ne réside pas à priori dans la personne du monarque. Il s'agit ici de "souveraineté populaire" telle qu'elle s'observe aujourd'hui dans les "démocraties populaires" (Chine communiste par exemple); bien souvent elle réside aussi dans un fort "pouvoir central" (URSS).

ne substitue pas les droits fondamentaux de l'individu pour autant. C'est le principe même de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen.

Face à ces principes du droit, le rôle de Diderot, comme celui de Rousseau, est de toute importance, n'en doutons pas. Outre qu'ils apportèrent à la philosophie de la Révolution Française la notion capitale du fondement juridique de l'Etat, en mettant en valeur le principe de la validité universelle du droit et l'inaliénabilité des droits de l'homme, ils ont encore contribué à ce que ces principes puissent être appliqués à la vie politique; ceci en fournissant un contenu sentimental immédiat aux notions trop formelles, voire abstraites, d'homme et de 'peuple', entendues comme notions juridiques.^I En développant les concepts du droit naturel sur le terrain théorique, puis en les animant d'une matière vivante après les avoir revêtus d'une sensibilité pratique, ils ont présenté au citoyen une image concrète de lui-même, de sa valeur et de ses potentialités; et prenant ainsi conscience de lui-même, l'homme du XVIIIème siècle revendique ses droits en revendiquant ceux du peuple, parce que ^{conscient} conscient de sa nature, il réalise, à l'aide d'idées-force, que sa vie

I - "et ces principes y réveilleront bientôt un reste de bon sens, et cette sourde indignation que l'habitude de l'humiliation et de la terreur ne peut étouffer dans l'âme des opprimés"; Condorcet, Esquisse... (Boivin et Cie., Paris, 1933) pp. 205-206.

est intimement liée à celle de la communauté:

"Le perfectionnement des lois, des institutions publiques, suite des progrès (des) sciences, n'a-t-il point pour effet de rapprocher, d'identifier l'intérêt commun de chaque homme avec l'intérêt commun de tous?"¹

Et si Rousseau est tragiquement déchiré entre ses visions contradictoires et inconciliables de l'homme naturel, libre de tout artifice ou contrainte, et du citoyen voué corps et âme à la société dans laquelle il se réalise, Diderot lui, découvre en l'homme une multiplicité de développements actifs qui s'accorde avec le déterminisme universel et correspond bien à une vision téléologique du monde, sans admettre qu'il puisse y avoir une opposition essentielle et irréconciliable entre l'état social et l'état naturel. L'homme ne mène pas forcément en société une vie contre nature. Dans une société fondée sur le droit la nature de l'homme se développe, et l'homme parallèlement se réalise et évolue en tirant parti des connaissances acquises qui le transforment. Cette vue de l'homme s'accorde à merveille avec le progressisme du siècle, qui avance que l'homme profitera de ses connaissances scientifiques et des développements économiques dus à sa force de travail.

I - Condorcet, Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain. (Boivin et Cie., Paris, 1933) p. 227

"C'est donc en examinant la marche et les lois de ce perfectionnement que nous pourrions seulement connaître l'étendue ou le terme de nos espérances"¹

Car il est un point sur lequel n'a pu s'attarder Rousseau, et sur lequel insiste Diderot: C'est la raison d'être même de ces revendications de droit; la croyance en la réalisation de ces "droits de la vie", leur justification, et la lutte pour les obtenir coûte que coûte; or leur potentiel de foi, leur aboutissement brutal à la Révolution révèle le chemin parcouru grâce au travail de propagande et de légitimation, inspiré chez Diderot par la puissance même d'un déterminisme naturel; encore que, par rapport à la Révolution Française, ce ne soit pas tant le degré de son influence, que la justesse de son évaluation, qui frappe.² La philosophie de Diderot semble avoir donné son expression dernière à la valeur qu'avait attribué à l'homme comme tel le XVIII^e siècle. Elle a remplacé l'homme dans sa légalité intérieure, dans la téléologie du grand Tout; elle l'a conçu comme être social, comme partie d'une communauté réglée par des lois imper-

¹ -Condorcet, Esquisse... (éd. cit.) p. 217

² -Surtout dans la seconde partie de son Œuvre, qui suit son voyage à Bourbonne et à Langres (été 1770). Ainsi une lettre à la princesse Daschkov, du 3 avril 1771, où il laisse entendre, à propos de la dictature de Maupeou: "Nous touchons à une crise qui aboutira à l'esclavage ou à la liberté" (voir A.-T., XX, pp. 26-29)

sonnelles, et en même temps souligné la constance du lien qui rattache l'individualité psychique aux facteurs biologiques¹. Il ne s'agit pas exactement là d'une théorie de l'individualité, mais plutôt d'une socialisation de l'individualité, selon laquelle le sujet s'individualise en tant qu'être social? "Tout s'est fait en nous parce que nous sommes nous, toujours nous, et pas une minute les mêmes"³. Diderot s'en est pris à ceux qui prétendaient schématiquement opposer "l'individu" au "social", comme le "dedans" au "dehors", et qui ne pouvaient donc concevoir la médiation réciproque du social et de l'individuel. Ce respect de la dignité individuelle, cette tolérance, aboutissent logiquement au respect de la dignité humaine, et expliquent que dans un tel déterminisme biologique, il reste toujours une place pour un espoir de changement ou de transformation du monde. Là encore, Diderot semble avoir longtemps pensé avec les lumières de son siècle que tout serait affaire d'éducation. Avec les Encyclopédistes il a d'abord misé sur les couches "éclairées" de la société, voire les "bons" princes; mais porté au dessus de tout

1 -C'est le sens de la polémique contre d'Helvétius qu'il développe dans sa Réfutation du livre De l'Homme. (voir A.-T., II, pp. 315 et suiv.)

2 -Ce qui explique que Diderot se soit particulièrement préoccupé de l'homme de génie, individualité "exceptionnelle" dans laquelle se manifestent irrésistiblement et singulièrement les puissances créatrices de l'être social.

3. -A.-T., II, p. 333.

par une méthode de réflexion qui se veut expérimentale, et qui l'a donc ainsi confronté aux faits eux-mêmes, il passe vite de l'idéal abstrait à des "objectifs précis et parfois plus limités". Sa seconde période politique, après 1770, beaucoup plus effervescente, qui réhabilitera l'Histoire que l'Encyclopédie avait relégué à l'arrière-plan des sciences humaines, marquera un tournant délibéré vers le peuple en même temps qu'une réaction beaucoup plus vive à l'actualité. Percevant plus clairement le rapport entre le mouvement intellectuel des Lumières et le mouvement populaire^I, se voulant à ce titre "magistrat de sa patrie", il en appellera résolument au potentiel populaire, seul capable de dégager la nation de la "passivité devant le despotisme".

Quoi qu'il en soit, pour ce qui nous concerne, Diderot, en tenant à s'assurer une connaissance des faits irréprochable, a consacré la plus grande partie de sa vie à la cause sans frontières d'un monde meilleur. N'évitant pas la confrontation, il a rempli habilement son rôle, qu'il voulait d'utilité publique; il a compris et orienté

I - "Si les peuples sont heureux sous la forme de leur gouvernement, ils le garderont. S'ils sont malheureux, ce ne seront ni vos opinions ni les miennes, ce sera l'impossibilité de souffrir davantage et plus longtemps qui les déterminera à la changer. Mouvement salutaire que l'opresseur appellera révolte, bien qu'il ne soit que l'exercice légitime d'un droit inaliénable et naturel de l'homme qu'on opprime et même de l'homme qu'on opprime pas." Histoire des deux Indes (éd. cit.) IV, 393

toute une opinion, lui a donné conscience de sa nécessité et de son droit, dans le seul but de l'émanciper, et au prix de sa propre gloire, a atteint des certitudes assez solides pour leur sacrifier jusqu'à ses amis et ses affections.

A celui qui a tenu à assurer à chacun, par tous les moyens, le plus grand bonheur possible, rendons cette phrase qui semble être le mot d'ordre même de la révolution qui s'annonce:

"Il n'y a qu'une vertu, la justice, qu'un devoir, de se rendre heureux".

Diderot, A.-T., IX, 429

BIBLIOGRAPHIE.

OEUVRES DE DIDEROT

I.

- DIDEROT (Denis). Apologie de l'abbé Galiani, La Pensée, mai-juin 1954, pp. 12-35.
- _____ . Correspondance, p.p. Georges Roth, Paris, "Les éditions de minuit", 1953-1970, 15 vol.
- _____ . Correspondance inédite, p.p. A. Babelon, Paris, Gallimard, 1931, 2 vol.
- _____ . Oeuvres, p.p. André Billy, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1951.
- . Oeuvres complètes, "Club français du livre", Paris, 1971, 13 vol.
- . Oeuvres complètes, p.p. J. Assézat et M. Tourneux, Paris, Garnier, 1875-1877, 20 vol.
- . Oeuvres philosophiques, p.p. P. Vernière, Paris, Garnier, 1956.
- . Oeuvres politiques, p.p. P. Vernière, Garnier, 1963.
- . Pensées philosophiques. Lettre sur les aveugles. Suite de l'Apologie de l'abbé de Prades, p.p. J. Varloot, Paris, Editions sociales, 1952, in-16.
- . Textes politiques, p.p. Y. Benot, Editions sociales 1960, in-16.

- AVEZAC-LAVIGNE (Charles). Diderot et la société du baron D'Holbach, étude sur le XVIIIème siècle, 1713-1789, Paris, E.Leroux, 1875, et Genève, Slatkine, 1970.
- BENOT (Yves). Diderot de l'athéisme à l'anticolonialisme, F. Maspéro, Paris, 1970.
- CATALOGUE D'EXPOSITION. Diderot 1713-1784, p.p. Julien Cain, Paris, Bibliothèque Nationale, 1963, 136 pages, Exposition Diderot, 1963.
- COLLIGNON (A.). Diderot, sa vie, ses oeuvres, sa correspondance, F. Alcan, Paris, 1895.
- CRESSON (André). Diderot, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie, Paris, P.U.F., 1948.
- CRU (Robert-Loyalty). Diderot as a disciple of English thought, New-York, Columbia University Press, 1913.
- DEDAYAN (Charles). L'Angleterre dans la pensée de Diderot, Paris, S.E.D.E.S., 1958.
- DIECKMANN (Herbert). Cinq leçons sur Diderot, préf. de Jean Pommier, Genève, Droz, et Paris, Minard, 1959.
- Inventaire du fonds Vandeul et inédits de Diderot, publiés par Herbert Dieckmann, Genève, Droz, Lille, Giard, 1951.
- DUCROS (Louis). Diderot, l'homme et l'écrivain, Paris, Perrin 1894, Genève, Slatkine, 1970.
- GORNY (Léon). Diderot, un grand européen, Paris, Grasset, 1971. (+bibliographie)
- GUYOT (Charly). Diderot par lui-même, "Ecrivains de toujours" Ed. du Seuil, Paris, 1953.
- HERMAND (Pierre). Les idées morales de Diderot, Paris, P.U.F. 1923.
- JEAN (Raymond). La littérature et le réel, de Diderot au "Nouveau roman", Paris, Albin-Michel, 1965.

III.

- LUPPOL (I.K.). Diderot, ses idées philosophiques, trad. du Russe par V. et Y. Feldman, Paris, Editions sociales internationales, 1936.
- MAY (Georges). Quatre visages de Denis Diderot, Paris, Boivin, 1950, in-16.
- MEYER (Martine Darmon). Lettres et réponses de Diderot à Sophie Volland, échos personnels, politiques et littéraires, Paris, "Lettres modernes", 1967, in-16.
- MORLEY (John). Diderot and the Encyclopaedists, London, New edition, 1884.
- MORNET (Daniel). Diderot, l'homme et l'oeuvre... Paris, Boivin, 1952, in-16.
- Diderot, nouvelle ed., Paris, Hatier, 1966, in-16.
- NAIGEON (Jacques André). Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de Diderot, Paris, J. Brière, 1821.
- OESTREICHER (Jean). La pensée politique et économique de Diderot, thèse de la faculté de Droit de Vincennes, Imprimerie Rosay, 1936.
- POMMEAU (René). Diderot, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie et un choix de textes, Paris, P.U.F., 1967, in-16.
- POMMIER (Jean). Diderot avant Vincennes, Paris, Boivin, 1939.
- PROUST (Jacques). Diderot et l'Encyclopédie, Paris, A. Colin, 1962, (+ bibliographie).
- Rousseau, Voltaire, Diderot, French thought in the 18th century, presented by Romain Rolland, André Maurois and Edouard Herriot, with an introduction by Geoffrey Brereton, London, Cassell, 1953.
- SCHWARTZ (Jérôme). Diderot and Montaigne, the "Essais" and the shaping of Diderot's humanism, Genève, Droz, 1966.
- SZIGETI (Jozsef). Denis Diderot, une grande figure du matérialisme militant du XVIIIème, Budapest, Akadémiai kiado, 1962. (réf. Bibl. Nat. : 8 R 64938 (2)).

THOMAS (Jean). L'humanisme de Diderot, Paris, "Les Belles lettres", 1932.

TOURNEUX (Maurice). Diderot et Catherine II, Paris, Calmann-Levy, 1899.

VENTURI (Franco). Denis Diderot: Pages inédites contre un tyran, Paris, G.L.M., 1937, in-12

--- Jeunesse de Diderot, 1713-1753, trad. de l'italien par Juliette Bertrand, Paris, A. Skira, 1939.

VERNIERE (Paul). Diderot, ses manuscrits et ses copistes; Essai d'introduction à une édition moderne de ses oeuvres, Paris, Klincksieck, 1967, (publication de la faculté Paris-Nanterre).

ARTICLES CONSACRES A DIDEROT, REVUES ET PERIODIQUES

Un périodique est spécialement consacré à Diderot:

DIDEROT STUDIES, Edited by Otis E. Fellows and Norman L. Torrey, Syracuse University press, 1949, et Genève, Droz.

Deux autres périodiques comprennent de nombreuses études comparables:

STUDIES ON VOLTAIRE AND THE EIGHTEENTH CENTURY, edited by Theodore Besterman, Les Délices-Genève, Institut et Musée Voltaire, 1955.

DIX-HUITIEME SIECLE, revue annuelle publiée par "la Société française d'Etude du XVIIIe siècle" avec le concours du C.N.R.S., Paris, Garnier, 1969.

Numéros spéciaux:

ANNALES DE LA REVOLUTION FRANCAISE, juillet-septembre 1963.

CAHIERS HAUT-MARNAIS, premier trimestre 1951 et 1963

EUROPE, janvier-février 1963

REVUE DES SCIENCES HUMAINES, janvier-mars 1949.

ADAM (Antoine). Rousseau et Diderot, Revue des Sciences humaines, janvier-mars 1949, pp. 21-34.

BELAVAL (Yvon). Nouvelles recherches sur Diderot, Critique, avril-juin 1956, 74 pages non paginées.

BENOT (Yves). A propos de Diderot: Expérience et certitude, La Pensée, janv-fév. 1964, pp. 110-119

--- A quand une édition vraiment complète des oeuvres de Diderot?, Les Lettres françaises, 12-19 février 1953.

--- Diderot, Pechmeja, Raynal et l'anticolonialisme, Europe, janvier-février 1963, pp. 137-153.

--- Un inédit de Diderot: l'Apologie de l'abbé Galiani, La Pensée, mai-juin 1954, pp. 3-II.

BENOT (Yves). La vieillesse de Diderot, Europe, février-mars 1961, pp. 238-248.

BOUTET DE MONVEL (A.). Etat présent des Etudes "Diderotesques" l'Information Littéraire, septembre-octobre 1952, pp. II3-II37.

CREIGHTON (Douglas George). Man and mind in Diderot and Helvétius, Publication of the Modern Language Association, sept. 1956, pp. 705-724.

CROCKER (Lester G.). Diderot's influence on Rousseau's first discourse, P.M.L.A., vol. LII, 1937, pp. 398-404.

--- Diderot et la loi Naturelle, Europe, janv.-fév. 1963, pp. 57-65.

DIECKMANN (Herbert). Diderot et son lecteur, Mercure de France, avril 1957.

DUCHET (Michèle). Le Primitivisme de Diderot, Europe, janv.-février 1963, pp. 126-137.

DUPEYRON (Georges). L'imagination de Diderot, Europe, janv.-fév. 1963, pp. 198-202.

DUTOURD (Jean). Le prolétaire errant. Diderot, la Nouvelle N.R.F., n° 12, 1958, pp. 331-339.

FABRE (Jean). Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques, Diderot Studies III, 1961, pp. 155-213.

--- Actualité de Diderot, Diderot Studies IV, 1963, pp. 17-39.

--- Le chemin de Diderot, Europe, Janv.-fév. 1963, pp. 3-16.

FRANCE (Anatole). Pour ou contre Diderot, Discours prononcé le Dimanche 29 juillet 1900 pour la célébration de Diderot, Cahiers de la Quinzaine, cahier VII, série II, 2 mars 1901, pp. 65-72.

GROSCLAUDE (Pierre). Une vie, un combat, Les Nouvelles Littéraires, 19 décembre 1963.

----- La pensée politique dans l'oeuvre de Diderot, Revue politique et parlementaire, mars 1964, pp. 57-62.

GROETHUYSEN (Bernard). La pensée de Diderot, Grande Revue, novembre 1913, pp. 322-341.

GUYOT (Charly). L'homme du dialogue, Europe, janv.-fév., 1963, pp. 153-163.

HAVENS (Georges). Diderot, Rousseau, and the "Discours sur l'Inégalité", Diderot Studies III, 1961, pp. 219-262.

KEMPF (Roger). Diderot en purgatoire, Critique, Fév. 1964, pp. 116-125.

LANOUX (Armand). Diderot debout sur le plateau où souffle le vent d'Est, Les Lettres Françaises, 21 nov. 1963.

MAUZI (Robert). Diderot et le Bonheur, Diderot Studies III, 1961, pp. 263-284.

MORTIER (Roland). A propos du sentiment de l'existence chez Diderot et Rousseau; notes sur un article de l'Encyclopédie, Diderot Studies VI, 1964, 183-195.

---. Diderot et la notion de "peuple", Europe, janv.-février 1963, pp. 78-88.

NIKLAUS (Robert). Présence de Diderot, Diderot Studies VI, 1964, pp. 13-38.

PAPPAS (John N.). Diderot, D'Alembert et l'Encyclopédie, Diderot Studies IV, 1963, pp. 191-208.

PROUST (Jacques). L'Encyclopédie dans la pensée et dans la vie de Diderot, Europe, janv.-fév. 1963, pp. 110-117.

ROMAINS (Jules). Le précurseur, Les Nouvelles Littéraires, 19 décembre 1963.

ROSTAND (Jean). La conception de l'Homme selon Helvétius et selon Diderot, R.H.S. IV, juil.-déc. 1951, pp. 213-222.

ROY (Claude). Le Paradoxe en Diderot, Les Nouvelles Litt., 19 décembre 1963.

---. Sur Diderot, Europe, janvier 1950.

* HYTIER (Adrienne). Le philosophe et le despote: histoire d'une inimitié, Diderot Studies VI, 1964, pp. 55-87.

VIII.

SEE (Henri). Les idées politiques de Diderot, Revue historique, sept.-décembre 1897, pp. 44-60.

THIELEMANN (Leland). Diderot's Encyclopedic article on Justice: its sources and significance, Diderot Studies IV, 1963, pp. 261-283.

----- Diderot and Hobbes, Diderot Studies II, 1952, pp. 221-278.

TOURNEUX (Maurice). Fragments inédits de Diderot, R.H.L.F., 1894, pp. 164-174.

VAARLOT (Jean). Sur Diderot et l'Encyclopédie, La Pensée, sept.-octobre 1963.

VEZINET (F). Rousseau ou Diderot?, R.H.L., 1924, pp. 306-314.

VIANU (Hélène). Nature et révolte dans la morale de Diderot, Europe, janv.-février 1963, pp. 65-77.

WILSON (Arthur). Diderot en 1765-1766, Dix-Huitième siècle, III, 1971, Garnier frères, Paris, pp. 297-316.

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

EX.

- ARGENSON (René Louis, Marquis d'). Mémoires et journal, Paris, Renouard, 1859-1867, 9 vol.
- BARJONET (Marcelle). Une oeuvre révolutionnaire: l'Encyclopédie, Cahiers du Communisme, août 1951, 936-947.
- BAYET (Albert) et ALBERT (François). Les écrivains politiques du XVIIIe siècle, Paris, Colin, 1904.
- BELIN (J.P.). Le mouvement philosophique de 1748 à 1789, Paris, Belin, 1913.
- BENICHOU (P.). J.J. Rousseau, de la personne à la doctrine, Revue de Métaphysique et de Morale, juil.-sept 1954.
- BLANC (Louis). Histoire de la Révolution française, Paris, Langlois et Leclercq, 1847-1862, 12 vol.
- BOUVIER (Robert). Rousseau avec et contre les encyclopédistes, Revue de synthèse, janv.-juin 1952, pp.113-137.
- BRIGGS (E.R.). L'incrédulité et la pensée anglaise en France au début du XVIIIe siècle, R.H.L., Oct.-déc. 1934 pp. 497-538.
- BRUCKER (Jacob). Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque actatem deducta, Lipsiae, Breitkopf, 1722-1744, 4 tomes en 5 vol. in-4.
- BURGELIN (P.). La philosophie de l'existence de J.J. Rousseau, Paris, P.U.F., 1952.
- BURLAMAQUI (J.J.). Principes du droit naturel, Genève et Copenhague, Ant. Philibert, 1762, in-4. 192 p.
- Principes du droit politique, idem, 1763. (216 p.)
- CARRE (Henri). La Noblesse de France et l'opinion publique au XVIIIe siècle, Paris, E. Champion, 1920.
- CHAUMEIX (Abraham-Joseph de). Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie et essai de réfutation de ce dictionnaire, Bruxelles et Paris, Hérisant, 1758-59, 8 vol. in-12.
- CHEINISSE (Léon). Les idées politiques des physiocrates, A. Rousseau, Paris, 1914.

- CIORANESCU (Alexandre). Notes sur la Bibliographie litt. du XVIII^e siècle, "Dix-huitième siècle" III, Garnier frères, Paris, 1971, pp. 361-371.
- CONDORCET. Esquisse d'un tableau historique des progrès humains, Paris, Boivin et Cie., 1933.
- CREVECOEUR (Hector Saint John de). Letters from an American farmer, London, Davies, 1782.
- CROCKER (Lester G.). An age of crisis; Man and world in eighteenth century French thought, Baltimore, The Johns Hopkins press, 1959.
- CRUBELLIER (Maurice). L'Encyclopédie ou l'humanité à la recherche de son bonheur, "La vie intellectuelle", novembre 1954.
- D'ALEMBERT. Discours préliminaire de l'Encyclopédie, Bibliothèque Médiations, Gonthier, Paris, 1965.
- DAUTRY (Jean). La Révolution et l'Encyclopédie, 1789-1814, La Pensée, sept.-décembre 1951.
- DERATHE (Robert). J.J. Rousseau et la science politique de son temps, Paris, P.U.F., 1950.
- DUBOIS (Auguste). L'évolution de la notion de droit naturel antérieurement aux physiocrates, Revue d'Histoire des doctrines économiques et sociales, I, 1908, pp. 245-281.
- DUCROS (Louis). Les Encyclopédistes, Genève, Slatkine, 1967.
- DU PASQUIER (Claude). Introduction à la théorie générale et à la philosophie du droit, Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1942.
- DURKHEIM (G.). Cours sur le Contrat social, Revue de métaphysique et de morale, 1918.
- EHRARD (Jean). L'idée de Nature en France à l'aube des lumières, Paris, Flammarion, 1970.
- ENGELS (Friedrich). L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat, Paris, Costes, 1931.
- FOURRIER (Georges). Le Despotisme éclairé: réalité et expression (la critique du "despotisme éclairé" chez Diderot), Revue d'Histoire économique et sociale, IV, 1965, pp. 542-543.

- GAGNEBIN (Bernard). Un fragment de J.J. Rousseau inédit: Sur le péché d'Adam et le salut universel, "Dix-huitième siècle" III, Garnier, 1971, pp.41-51.
- GODWIN (William). An Enquiry concerning Political Justice and its influence on general virtue and Happiness, London, Robinson, 1793, 2 vol. in-4.
- GOLDSMITH (Oliver). Works, éd. Gibbs, 1885-1866, cf. en particulier:
 -An inquiry into the present state of polite learning in Europe (1759)
 -The citizen of the world (1760-1761).
- GOUBERT (Pierre) et DENIS (Michel). 1789, Les Français ont la parole (Cahiers des Etats-Généraux), Paris, Collection Archives, Julliard, 1964.
- GROSCLAUDE (Pierre). Malherbes et l'Encyclopédie, R.H.S., 1958, pp. 351-380.
- GROETHUYSEN (Bernard). Origines de l'Esprit bourgeois en France, I. L'Eglise et la bourgeoisie, Paris, Gallimard, 1927.
- Philosophie de la Révolution française, Bibliothèque Médiations, Gonthier, 1966 (1956 by Ed. Gallimard).
- HAZARD (Paul), La Pensée Européenne au XVIIIe siècle, de Montesquieu à Lessing, Paris, Boivin et Cie., 1947.
- La crise de la conscience Européenne de 1680 à 1715, (1935).
- HEGEL .Principes de la philosophie du Droit, trad. Kaan, Paris, Gallimard, 1940.
- HELVETIUS (Claude Adrien). De l'Homme, dans Oeuvres complètes d'Helvétius, Paris, éd. Didot, 1795, t. 7-8.
- HUBERT (René). Les sciences sociales dans l'Encyclopédie, Lille; Travaux et mémoires de l'Université, section Droit-Lettres, 1923.
- HUBERT (René). Rousseau et l'Encyclopédie, Paris, Gamber, 1928. (Essai sur la formation des idées politiques de Rousseau).

HOBBS (Thomas). Eléments philosophiques du citoyen; Traité politique où les fondements de la société civile sont découverts, Amsterdam, Jean Blaeu, 1649, in-12.

Institut national des Sciences Politiques. Rousseau et la philosophie politique, Paris, P.U.F., 1965.

JANET (Paul). Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, Paris, 1872.

KATZ (Wallace). Le Rousseauisme avant la Révolution, "Dix-huitième siècle" III, Garnier, 1971, pp. 205-222.

LABROUSSE, MOUSNIER, BOULOISEAU. Le XVIIIe siècle, révolution intellectuelle, technique et politique (1715-1815), P.V.H., Paris, 1953.

LAUNAY (Michel). J.J. Rousseau et son temps, politique et littérature au XVIIIe siècle, Paris, A.G. Nizet, 1969.

LEGOUIS (E.) et CAZAMIAN (L.). Histoire de la littérature anglaise, Paris, Hachette, 1965, (nouvelle édition), 2 vol. (cf. en particulier: t. II, pp. 560-909).

LOCKE (John). Du gouvernement civil, où l'on traite de l'origine, des fondements, de la nature, du pouvoir et des fins des sociétés politiques, trad. par P. Coste, Bruxelles, 1749.

MANDEVILLE (Bernard). The Fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits, with commentary critical, historical, and explanatory by F.B. Kaye, Oxford, Clarendon press, 1924, 2 vol.

MARAT (J.P.). Les Chaines de l'esclavage, Paris, Union générale d'Editions, 10/18, 1972.

MATHIEZ (Albert). Les philosophes et le pouvoir au milieu du XVIIIe siècle, Annales historiques de la Révolution française, 1935, t. XII, pp. 1-12.

----- Les doctrines politiques des physiocrates, Annales historiques de la Révolution française, mai-juin 1936, pp. 193-203.

MAUZI (Robert). L'idée du Bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle, A. Colin, 1960.

MESSIERES (René de). L'Encyclopédie et la crise de la société au milieu du XVIIIe siècle, The French review, april 1951.

METZ (René). Les racines sociales et politiques d'une idéologie nationale, l'Encyclopédie, La Pensée, janvier-février 1952.

MEYER (Paul H.). The French Revolution and the legacy of the Philosophes, The French Review, may 1957, pp. 429-434.

MILLET (Louis). Pour connaître la pensée de Rousseau, Paris, Bordas, 1966.

MONTESQUIEU (Charles-Louis de secondat, baron de). De l'esprit des lois, Paris, Garnier, 1949, 2 vol., p.p. G. Truc.

MORELLET (André). Mémoires inédits sur le XVIIIe siècle et la Révolution, Paris, Librairie française, 1821.

MORELLE (abbé). Code de la nature, ou le véritable esprit de ses lois, de tout temps négligé ou méconnu, avec une introduction de V.P. Volguine, Paris, Editions sociales, 1953, in-16.

MORNET (Daniel). La Pensée Française au XVIIIe siècle, Paris, A. Colin, 1929.

-- Les origines intellectuelles de la Révolution française, 1715-1787, A. Colin, 1954, (5e édition).

NAVES (Raymond). Voltaire et l'Encyclopédie, Paris, éd. des Presses Modernes, 1938.

PELLISSON (Maurice). Les hommes de lettres au XVIIIe siècle, Paris, A. Colin, 1911, in-16.

PITSCH (Marguerite). La vie populaire à Paris au XVIIIe siècle, Paris, Picard, 1949.

PROUST (Jacques). Les grandes heures de la bataille encyclopédique, Nouvelles Littéraires, 19 décembre 1963.

/ S. Questions sur l'Encyclopédie, R.H.L., janv.-février 1972, pp. 36-52.

PUFENDORF. Devoirs de l'Homme et du Citoyen, trad. du latin par Barbeyrac, Paris, Nouvelle Edition, 1820.

La Religion vengée ou réfutation des auteurs impies, dédiée à Monseigneur le Dauphin, par une société de gens de lettres, Paris, Chaubert, 1757-1763, in-12, 21 vol.

RIVELAYGUE (J.). Rousseau, Miroir de la critique, Firmin-Didot, librairie Marcel Didier, Paris, 1970.

ROBESPIERRE. Discours et Rapports à la Convention, Union Générale d'Éditions, 10/18, 1965.

ROMMEU (Henri). Le Droit naturel, Histoire, Doctrine, Egloff, Paris, 1945.

ROUSSEAU (J.J.). Du Contrat Social, notes et commentaire par Maurice Halbwachs, Aubier, Ed. Montaigne, 1943.

--- Oeuvres complètes, Paris, Gallimard, "Pléiade", 1964 (4 vol. parus).

--- Correspondance Générale, Paris, Dufour et Plan, 1924-1934.

SAINT-PIERRE (abbé Charles-Irénée Castel de). Mémoires pour rendre la paix perpétuelle en Europe, Cologne, Jacques le Pacifique, 1712, in-12.

SAULNIER (Verdun L.). La littérature française du siècle philosophique, 1705-1802, P.U.F., 1953, (6e éd. 1961).

SCHINZ (Albert). La question du Contrat social, Nouvelle contribution sur les rapports de J.J. Rousseau avec les encyclopédistes, R.H.L., oct.-déc. 1912, 49 pages.

SEE (Henri). La France économique et sociale au XVIIIe siècle, Paris, A. Colin, 1925, in-16.

- Les idées politiques en France au XVIIIe siècle, Paris, M. Giard, 1925.

- Les origines du capitalisme moderne, A. Colin, 1926.

SKINNER (B.F.). Beyond freedom and dignity, Toronto/New-York/London, Bantam/Vintage Books, 1972, pp. 24-40.

SMIETANSKI (Jacques). Le réalisme dans "Jacques le fataliste", Paris, A.G. Nizet, 1965, in-16.

SOBOUL (Albert). L'Encyclopédie et le mouvement encyclopédique, La Pensée, nov.-déc. 1951, no. 39, pp. 41-51.

-- Le Procès de Louis XVI, Coll. Archives, Julliard, 1966.

The Spectator, p. p. Steele, London, J. and R. Tonson, 1738, traduction française, Paris, Méquignon, 1755, in-4, 3 vol.

SPINK (John S.). Un abbé philosophe: L'affaire de J. M. de Prades, "Dix-huitième siècle" III, Garnier, 1971, pp. 145-181.

STAROBINSKI (Jean). J.J. Rousseau, La transparence et l'obstacle, Gallimard, N.R.F., 1971, in-16.

SURAN (Théodore). Les esprits directeurs de la pensée française du Moyen Âge à la Révolution, Paris, Scheicher frères, 1903, (Diderot: pp. 159-183).

TAINE (Hippolyte). Les origines de la France contemporaine; t. I, L'Ancien Régime, Paris, Hachette, 1876.

THIELEMANN (Leland J.). Thomas Hobbes dans l'Encyclopédie, R.H.L., juillet-sept. 1951, pp. 333-346.

TOCQUEVILLE (Alexis de). L'Ancien Régime et la Révolution, Oeuvres complètes, Gallimard, 1952, (t. II).

TRAHARD (Pierre). Les maîtres de la sensibilité française au XVIIIe siècle, Paris, Boivin et Cie., 1931-1933.

Traité des droits de la reine très chrétienne, sur divers états de la monarchie d'Espagne, Paris, Imprimerie Royale, 1667, in-4, 291 p.

VAUGHAN (C.E.). The political writings of J.J. Rousseau, Cambridge, University press, 1915.

VERNIERE (Paul). La pensée morale au dix-huitième siècle, évolution et dialectique, Diderot Studies VI, 1964, pp. 353-362.

VOLTAIRE. Lettres Philosophiques, Edited by F.A. Taylor, Basil Blackwell, Oxford, 1965.

----- Questions sur l'Encyclopédie, in Oeuvres complètes, éd. Moland, Garnier, 1883-1885, (t. XVII à XX.)

VOVELLE (Michel). La chute de la Monarchie, 1787-1792, Nouvelle histoire de France contemporaine, Le Seuil, 1972.

WEIL (E.). J.J. Rousseau et sa politique, Paris, Critique, janvier 1952.

WEULERSSE (Georges). Le mouvement physiocratique en France 1756-1770, Paris, F. Alcan, 1910, 2 vol.

YOUNG (Arthur). Voyages en France, Union Générale d'Éditions 10/18, 1970.

Correspondance Littéraire, philosophique et critique, par Grimm, Diderot, Raynal, p.p. M. Tourneux, Paris, Garnier, 1877-1882, 16 vol.

Mémoires de Trévoux, Trévoux et Paris, 1701-1767, Paris, Durand, 1864-1865, in-12, 3 vol.

Sigles employés:

R.H.L.: Revue d'Histoire littéraire de la France

R.H.S.: Revue d'Histoire des Sciences

TABLE DES MATIERES.

- Avant-propos	pp. 1-7.
I - Diderot et le siècle des lumières	pp. 8-30.
II - Diderot et les sources. d'un nouveau courant philosophique et politique	pp. 31-71.
III - Initiation politique de Diderot. à travers l'Encyclopédie	pp. 72-106.
IV - Diderot et Rousseau	pp. 107-146.
- Conclusions	pp. 147-180.
- Bibliographie	pp. I - XVI.

